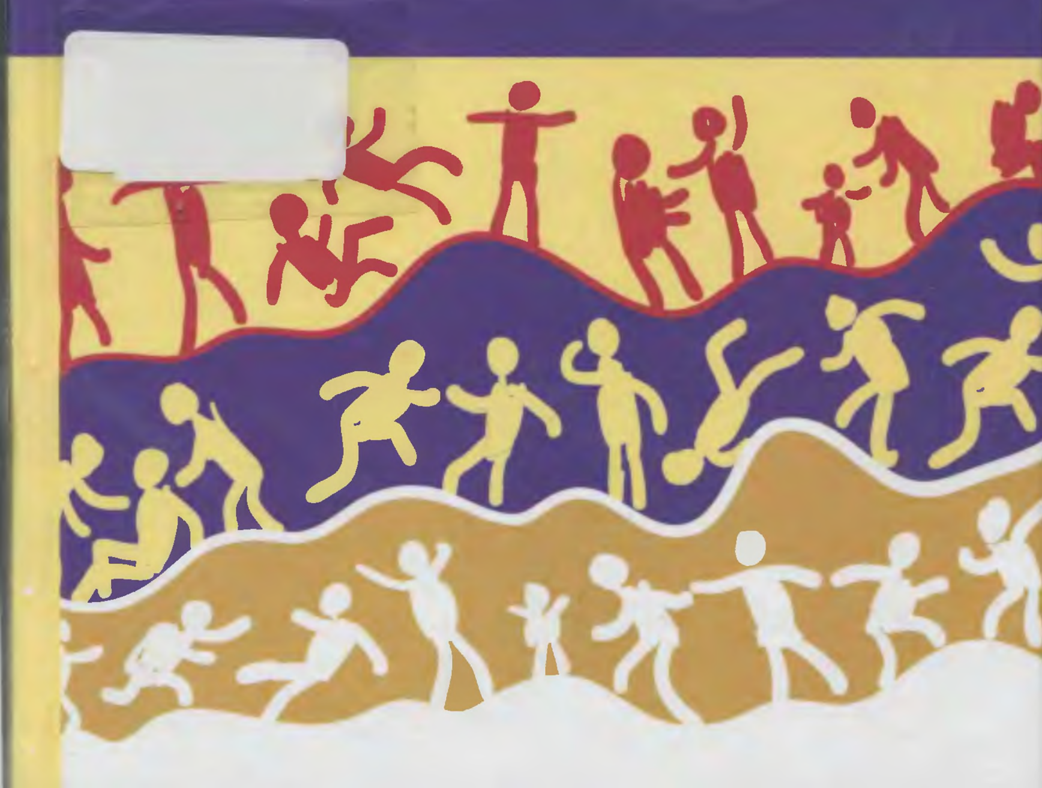
А. Б. ГОФМАН

ТРАДИЦИЯ, СОЛИДАРНОСТЬ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ



СЕРИЯ

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО.
СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Alexander GOFMAN

TRADITION, SOLIDARITY AND SOCIOLOGICAL THEORY

SELECTED TEXTS

А. Б. ГОФМАН

ТРАДИЦИЯ, СОЛИДАРНОСТЬ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ



УДК 316(081)
ББК 60.50+60.51
Г 74

Гофман А. Б.

Г 74 Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты / Гофман А. Б. – Москва : Новый Хронограф, 2015. – 496 с.

ISBN 978-5-94881-293-9

В книге рассматриваются фундаментальные вопросы истории и теории социологии, в частности, применительно к анализу социокультурной традиции и социального единства. Речь в ней идет о России и мире, о путях их развития и взаимодействия, о прошлом и настоящем теоретической социологии.

Книга предназначена для специалистов в области социально-гуманитарного знания и для студентов, готовящихся стать ими. Она может быть рекомендована также и тем, кто либо из чистой любознательности, либо по каким-то практическим мотивам, интересуется социальными идеями, их эволюцией, состоянием и динамикой современных обществ.

УДК 316(081)
ББК 60.50+60.51

ISBN 978-5-94881-293-9

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENT

ОТ АВТОРА

В книгу вошли тексты, опубликованные мной с 2003 по 2014 годы в разных изданиях. Возможно, их объединение под одной обложкой представит интерес для читателя и позволит ему увидеть не только тематическую связь между ними, но и общие черты во взглядах, исследованиях и размышлениях автора. Статьи и главы в коллективных трудах сгруппированы в книге сообразно темам, фигурирующим в ее заголовке. Первая часть посвящена главным образом теме социокультурной традиции, вторая – социальной солидарности, а третья – проблематике теории и истории социологии. Три интервью, завершающие книгу, содержат мои воспоминания, размышления и суждения о социальной жизни и науке. Почти никаких изменений в публикуемые тексты я не вносил. В примечаниях кратко говорится о том, где и когда ранее выходили работы, опубликованные в настоящей книге.

Александр Гофман

СОЦИОЛОГИЯ И ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ В РОССИИ

Многочисленные попытки придумать или найти национальную идею для России широко известны. В свое время глава государства даже поставил перед специалистами особую задачу ее сформулировать. Сегодня можно сказать, что в каком-то смысле задача уже выполнена: *национальная идея в России состоит как раз в неустанных поисках такой идеи.* Впрочем, вероятно, не менее многочисленными и энергичными были и скептические высказывания по поводу перспектив, эффективности и необходимости подобных поисков.

У многих российских интеллектуалов сама мысль о реальности и необходимости некоторых базовых ценностей, признаваемых в национальном масштабе, пользующихся повсеместным уважением и объединяющих разнородные социальные силы и группы, вызывает заведомо негативную реакцию, нечто вроде идиосинкразии. Такая реакция вполне объяснима, учитывая длительный и печальный опыт промывания мозгов россиян идеологическими машинами недавнего и далекого прошлого, сакрализации деспотической власти, культивирования всякого рода социальных мифов, в частности о светлом будущем и светлом прошлом.

Тем не менее, несмотря на очевидную тщетность попыток изобрести некую особую национальную идею и на обоснованность скептицизма по отношению к ним, нельзя не видеть тех реальных и насущных проблем и потребностей, которые скрываются за этими попытками и которые они, хотя и не очень удачно, выражают. Речь идет о том, что, как свидетельствуют исторический опыт, а также социологические исследования, как классические, так и современные, любое общество испытывает фундаментальную потребность (и так или иначе ее удовлетворяет) в определенной совокупности ценностей, более или менее общепринятых на социетальном уровне, составляющих ценностное ядро социальной системы и носящих в известной мере сакральный характер для индивидов в данном обществе. Это ценности наиболее важные, «структурообразующие» и универсальные в пределах общества. Они представлены и воплощены в общих национальных традициях, обычаях, нравах, исторических событиях и людях, сохраняющихся в коллективной

памяти, в общих праздниках, ритуалах, целях, идеалах и т.п. Они могут и не осознаваться индивидами как важные и, тем более, сакральные, выступая в качестве «естественных», нерефлектируемых и интериоризованных культурных образцов, повседневных эталонов и правил, воспринимаемых как единственно возможные. Без этих объединяющих ценностных начал, действующих вопреки всякого рода социальным и групповым различиям, расхождениям, конфликтам, невозможны ни социальный порядок, ни социальная идентичность, ни воспроизводство социальных систем, ни социальное взаимодействие, ни эффективное функционирование государственных институтов, короче, невозможна нормальная жизнь общества как таковая.

Как можно назвать отмеченные социальные ценности? В социальной мысли, социологии и социальной практике существуют различные варианты такого названия, которые делают акцент на той или иной их стороне, свойстве или функциональном предназначении. Именно эту совокупность ценностей Дюркгейм обозначал как «коллективное сознание», или «общее сознание» («conscience commune»): «Совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь; ее можно назвать *коллективным или общим сознанием*»[1]. Дюркгейм противопоставляет это сознание, с одной стороны, частным сознаниям, с другой – социальному сознанию, подчеркивая, что оно составляет лишь ограниченную, но центральную, часть последнего. На «коллективном сознании» основана «механическая солидарность», присущая архаическим сегментарным обществам, которые Тённис обозначал ранее как *Gemeinschaft*. В отличие от «механической» «органическая» солидарность, присущая «организованным» обществам, основана на разделении труда. Но и в обществах с «органической» солидарностью, по Дюркгейму, «коллективное сознание» сохраняется, хотя его место и роль изменяются: оно сосредоточивается в более узкой сфере, регламентируя уже не все и вся, а лишь наиболее важные аспекты социальной жизни и поведения; его предписания становятся более общими и неопределенными, предоставляя бóльший простор индивидуальной инициативе и рефлексии.

---

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 80.

Обосновывая солидаризирующую функцию разделения общественного труда, Дюркгейм вместе с тем подчеркивает, что само по себе оно не создает общество, и эта функция возможна в уже существующем обществе, опирающемся на иные основания. В связи с этим он специально доказывает недостаточность собственно договорных отношений для поддержания социальной сплоченности (на этот пункт у Дюркгейма в свое время обратил особое внимание Толкотт Парсонс). Договор, согласно французскому социологу, предполагает определенную ценностно-нормативную регуляцию, которая в него встроена и без которой он не может эффективно функционировать. «Социальное действие дает себя знать не только вне договорных отношений, но и в самих этих отношениях. В договоре не все договорно»[2].

Итак, по Дюркгейму, любое общество не может существовать без сгустка сакральных ценностей, охватывающих более (в архаических обществах) или менее (в современных обществах) значительную часть общественного сознания и обозначаемых как «коллективное сознание». С этими взглядами у Дюркгейма перекликаются его представления об исключительно важной социальной роли религии, сходстве или тождестве социальных функций религиозных и светских (гражданских) культов, невозможности существования общества без идеалов. Все эти представления так или иначе объединяли французского социолога с такими его современниками, как Макс Вебер и Вильфредо Парето, несмотря на все различия в их воззрениях.

Толкотт Парсонс в своей грандиозной теоретической системе также уделил особое внимание общезначимым культурным ценностям, символам и нормам. Он подчеркивал значение «генерализованных универсалистских норм» для поддержания социального порядка. Аналогом дюркгеймовской «механической солидарности», основанной на «коллективном сознании», или Gemeinschaft`а Тённиса, сохраняющих важное место и в современных обществах, для Парсонса выступает весьма существенное в его системе понятие «социетального сообщества» («societal community»), которое формируется «структурированным нормативным порядком», составляющим ядро общества и организующим «коллективную жизнь населения».

---

[2] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. С. 199.

Согласно Парсонсу, «для выживания и развития социетальное сообщество должно придерживаться единой культурной ориентации, разделяемой в целом (хотя и не обязательно единообразно и единодушно) его членами в качестве основы их социальной идентичности»[3]. Отмечая, что главным функциональным требованием к взаимоотношениям между обществом и культурной системой является «легитимация нормативного порядка общества», он подчеркивает: «При этом система легитимации, какое бы место она ни занимала в эволюционном процессе, всегда определяется отношением к высшей реальности. Это означает, что ее основания всегда имеют в некотором смысле религиозный характер»[4].

Как же обозначить ту совокупность явных и латентных сакральных ценностей, символов, ориентаций, ритуалов, которые в плюралистическом обществе носят более или менее общезначимый характер? Наиболее подходящим для этих целей мне представляется термин «гражданская религия». Термин этот стал довольно популярным после выхода статьи американского социолога Роберта Беллаха «Гражданская религия в Америке» (1967)[5]. Изобретателем же этого выражения был Жан-Жак Руссо, посвятивший гражданской религии последнюю, восьмую главу своего трактата «Об общественном договоре» (1762). Руссо подчеркивает социально-функциональное назначение гражданской религии, которое состоит в том, чтобы заставлять каждого гражданина любить свои обязанности по отношению к другим. Сами же догматы этой религии интересуют государство и его членов лишь постольку, поскольку они относятся к морали и указанным обязанностям: «Каждый может иметь, кроме этого, какие угодно мнения, и суверену вовсе не положено их знать»[6]. Догматы гражданской религии выступают как «правила» и «чувства общежития» («sentiments de sociabilité»), без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным; они должны быть просты, немногочисленны, точно

[3] *Парсонс Т.* Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология. Антология. Под ред. С. П. Баньковской. Ч. 2. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 12.

[4] Там же. С. 13.

[5] *Bellah R.* Civil Religion in America (1967) // Bellah R. N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York, etc.: Harper and Row, 1970.

[6] *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 254.

и ясно выражены[7]. Руссо утверждает, что в условиях религиозного плюрализма и взаимной автономии церкви и государства, последнее должно терпеть все религии, которые сами терпимы к другим и догматы которых не противоречат долгу гражданина. «Но кто смеет говорить: вне Церкви нет спасения, тот должен быть изгнан из Государства, если только Государство это не Церковь, и государь это не Первосвященник. Такой догмат хорош лишь при теократическом Правлении; при всяком другом он пагубен»[8], – пишет он.

Сегодня понятие «гражданская религия», а также близкое к нему понятие «общественная религия» («public religion») нередко встречаются в социологических трудах. Можно соглашаться или нет с этими терминами, но реальность и необходимость соответствующих идей и практик вряд ли могут быть оспорены. Поиски «национальной идеи» в России служат лишь одним из признаков этого. Причем именно для современной России осмысление реальности, необходимости и, если угодно, *культивирование* гражданской религии имеют особенно важное значение. Оно связано с рядом обстоятельств; приведем лишь некоторые из них.

Прежде всего, это, конечно, огромное разнообразие российского общества: региональное, культурное, этническое, религиозное. Очевидно, что этот фактор делает особенно острой функциональную потребность в гражданской религии, объединяющей страну, несмотря на указанное разнообразие и вопреки ему. Взаимная автономия государственных и политических институтов, с одной стороны, и религиозно-церковных – с другой, – нормальное и плодотворное явление, хотя и нарушаемое постоянными попытками взаимного поглощения и подчинения. То же самое относится к идейному и религиозному плюрализму, свободе идейного и конфессионального выбора; все это величайшие блага, завоеванные в результате длительной и трагической борьбы, и все еще находящиеся под угрозой; их утрата имела бы для России самые печальные последствия. В этих условиях опять-таки особенно существенными становятся социальные сакральные ценности, воплощенные в гражданской религии и делающие россиян россиянами. К тому же нельзя не видеть и прямую угрозу целостности страны, исходящую от некоторых

---

[7] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

[8] Там же. С. 255.

экстремистских религиозных течений и группировок, прямо проповедующих религиозную нетерпимость и сепаратизм. С другой стороны, политические экстремистские силы шовинистического толка в сущности также отстаивают сепаратизм: лозунг «Россия для русских» реально означает отделение от страны не только огромных пластов общества и культуры, но и просто территорий.

Не следует забывать, что сами идея и практика гражданского общества имеют глубокие религиозные корни. Как отмечает Е.Б. Рашковский, «проблематика гражданского общества есть проблематика не только социоэкономическая, правовая и культурологическая, но и в немалой степени – проблематика теологическая, т.е. связанная с отношением человека к предметам трансцендентного и сакрального порядка»[9]. Он же, справедливо подчеркивая необходимость «сакрального договора» в современной России как важного условия становления гражданского общества, указывает на три взаимосвязанных культурно-религиозных препятствия на пути этого становления: 1) «укоренившийся в отечественной культуре индивидуальный и групповой самоцентризм», синдром «единственно верных» учений; 2) недооценка насущности межконфессионального и межэтнического взаимопонимания; 3) «нынешнее общее состояние "российской идеологии", которая, не зная толком отечественной истории и во многом не понимая нынешнего мира, являет собой зрелище некоего брожения идеализированных призраков коммунизма и идеализированных призраков самодержавно-православной Руси»[10].

Гражданская религия в России призвана способствовать осознанию и укоренению некоторых простых и очевидных истин, без которых современное общество существовать не может, но которые пока прививаются с большим трудом. Можно выбрать какую-нибудь религиозную конфессию или же быть неверующим. Можно свободно выбрать определенные политические ценности. Но соблюдать или не соблюдать закон – это уже не предмет личного или группового выбора. Правильно было сказано о необходимости диктатуры закона. Опасность, однако, в том, что она легко может превращаться и превращается в *диктатуру лиц, выступающих от имени закона.*

---

[9] *Рашковский Е.Б.* Гражданское общество: религиозное измерение проблемы // Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М.: Прогресс-традиция, 1999. С. 154.

[10] Там же. С. 170.

Поэтому, прежде всего в масштабах общества, требуется соответствующее *отношение* к правовым институтам: *уважение* к закону, *почитание* закона, *вера* в закон.

Между тем именно подобного отношения к праву пока не наблюдается, причем не только среди рядовых граждан, но и в элитах и в правоохранительных органах[11]. Такое положение существует с давних времен, что неоднократно констатировали исследователи. Еще в знаменитом сборнике «Вехи» Б.А. Кистяковский упрекал российскую интеллигенцию в неуважении к праву: «...Русская интеллигенция никогда не уважала права, никогда не видела в нем ценности; из всех культурных ценностей право находилось у нее в наибольшем загоне. При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания, напротив, последнее стоит на крайне низком уровне развития»[12].

Впоследствии, в советскую эпоху «социалистическая законность» не была правом в собственном смысле этого слова. Как справедливо отмечает Л.Д. Гудков, «массовое поведение определялось в своей основе не столько нормами формального права, сколько круговой порукой (общим заложничеством) и корпоративными неформальными конвенциями, допускающими достаточно сильные отклонения от буквы закона, нравами, повседневными обычаями»[13].

Подобная ситуация в значительной мере сохраняется и сегодня. И дело здесь не только в недоверии к конкретным правовым институтам в их нынешнем виде (по данным ВЦИОМ'а, на сентябрь 1998 года 30% респондентов «очень мало доверяли» судебной системе и правоохранительным органам, а 27% – «совершенно не доверяли»)[14]. В принципе отрицательное отношение к *теперешним* правовым институтам и их низкая оценка могли бы сочетаться с глубоким уважением и почтением к *Праву как таковому*, к Закону как сакральной ценности и идеалу. Но суть в том, что и в элитах и в массовом

---

[11] См. об этом: *Тощенко Ж.Т.* Парадоксальный человек. М.: Гардарики, 2001. С. 218-236.

[12] *Кистяковский Б.А.* В защиту права. (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Интеллигенция в России. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 110.

[13] *Гудков Л.Д.* Отношение к правовым институтам в России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. № 3 (47). Май – июнь 2000. С. 34.

[14] Там же. С. 35.

сознании *даже идеальное право не является идеалом*. Представления о праве по-прежнему смешиваются с патерналистским представлением о «доброй» власти, призванной защищать подданных от происков «злых сил», в том числе той же власти, но «злой». «Право (как оно предстает из анализа ответов респондентов) было и является не выражением установленных гражданских конвенций, общих, согласованных правил взаимного поведения (понимаемых по модели "общественного договора", как оптимизация взаимной пользы или удовольствия, общих предпочтений), а системой предписаний и ограничений, спущенных "сверху", накладываемых властью на подданных в своих целях и интересах»[15]. При такой трактовке права уважение к нему, вера в него, сплошь и рядом подменяются старыми формами сакрализации власти, либо со знаком плюс («держава», «царь-батюшка», власть «трудового народа», «вождь-отец» и т. п.), либо со знаком минус («власть помещиков и капиталистов», «олигархическая власть» и т. п.). С другой стороны, часто констатируемый «правовой нигилизм» неизбежно воспроизводится постоянным произволом властей различного уровня, низким качеством принимаемых законов и практикой их применения. Естественно поэтому, что на вопрос: «Как Вы думаете, можно ли жить сейчас в России, не нарушая закона?» – 60% респондетов в исследовании ВЦИОМ'а ответили – «Нет», в то время как лишь 30% – «Да»[16].

Между тем в плюралистическом обществе именно правовые институты могут и должны разрешать в определенной мере неизбежные и нормальные конфликты и расхождения между различными религиозными, политическими и прочими силами и тенденциями. Но для того, чтобы это было возможно, право должно носить священный характер в масштабах всего общества, начиная, разумеется, с властных структур и с тех, кто непосредственно работает в правовой сфере: и те и другие должны находиться *внутри права*, а не вне его и не над ним. Без этого священного характера «диктатура закона», как уже отмечалось, будет лишь орудием реализации интересов отдельных частных групп и лиц, *выступающих от имени закона*.

---

[15] *Гудков Л. Д.* Отношение к правовым институтам в России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. № 3 (47). Май - июнь 2000. С. 32.

[16] См.: Общественный договор. Социологическое исследование. Под ред. Д. Драгунского. М.: ИИФ «Спрос» Конф ОП, 2001. С. 33.

Но право, как известно, эффективно лишь тогда, когда оно опирается на нравственные нормы и ценности. Закон – это в определенном смысле лишь формальное и кодифицированное выражение нравственной нормы. Иначе, если он опирается только на принуждение, он функционировать не может. Поэтому, очевидно, гражданская религия в качестве необходимого и фундаментального элемента включает в себя определенную совокупность сакральных нравственных ценностей. Они могут быть специфичны для России или нет, или специфичны в определенной степени (абсолютно специфичных для конкретного общества ценностей не бывает), но они должны существовать, воспроизводиться и культивироваться в масштабах общества. Само собой это не происходит. Учитывая часто констатируемое аномическое состояние российского общества[17], сегодня это требует особых усилий и, если угодно, коллективной воли.

Многие в современной России возлагают большие надежды на общие экономические и прочие интересы, на взаимозависимость и взаимную заинтересованность различных социальных субъектов, индивидов, регионов и т.д. как на фактор усиления центростремительных сил в стране. Безусловно, это фактор важнейший. Но необходимо еще, чтобы общность интересов и взаимозависимость были *осознаны*. А это осознание – явление не простое и не возникающее само собой. Именно *осознанное единство*, выступающее как величина в известной мере священная, способно воздействовать на эффективное функционирование экономических и договорных отношений. Именно слабое развитие или отсутствие понимания такого сакрального единства и в связи с этим – осознания взаимных прав и обязанностей – источник дефицита доверия в обществе, широкого распространения мошенничества, «кидания», невыполнения договорных обязательств. В самом деле, договор сам по себе недостаточен для того, чтобы он соблюдался, так же как недостаточно угрозы наказания в случае его нарушения. Требуется еще и вера договаривающихся сторон в святость его соблюдения, иначе он будет постоянно нарушаться: если сегодня какой-то из сторон он удобен и выгоден, то уже завтра он может перестать быть таковым, и даже угроза наказания (далеко не всегда очевидная) может не удержать

[17] См.: Аномия в России: тенденции на рубеже веков. Материалы к конференции. Составители: Покровский Н. Е. (рук.), Николаев В. Г., Симонова О. А. М.: ГУ-ВШЭ, 2001.

от соблазна его нарушить. Здесь опять-таки уместно вспомнить дюркгеймовский тезис о том, что договор и интерес сами по себе выступают как цементирующая сила лишь тогда, когда они опираются на недоговорное начало, т. е. на общие социальные (нравственные, правовые, религиозные) ценности.

Дефицит доверия в современном российском обществе, помимо прочего, усугубляется беспрерывными скандалами, громогласными и декларативными разоблачениями реальных и мнимых злоупотреблений. В результате в массовом сознании наблюдается усиление параноидальных настроений, прочно укоренившихся еще в советский период. Рядовой обыватель, воспитанный на советской доктрине борьбы с внутренними и внешними врагами (буржуазией, мировым империализмом, сионизмом и т. п.), сегодня, в частности усилиями ряда политиков и массмедиа, превращается в подлинного «социального дарвиниста» и разочарованного циника, видящего кругом войну всех против всех, сплошной обман, происки олигархов, иноземцев и т. п. Уверовав в то, что «все воруют» и «никому верить нельзя», он и сам нередко с готовностью включается в этот процесс всеобщего мошенничества и воровства по принципу: «Все так делают, а чем я хуже»[18]. Между тем в беспрерывных разоблачениях и скандалах немало лжи и преувеличений, которые не просто искажают реальную картину, но и реально делают ее еще хуже.

Я не собираюсь рисовать идиллическую картину нынешних российских реалий и нравов. Просто хочу отметить: сегодня многие российские интеллектуалы, политики и журналисты так увлеклись обличениями и разоблачениями, что забыли о других жанрах деятельности. Даже если эти обличения справедливы (что бывает далеко не всегда), их удельный вес слишком велик по сравнению с другими жанрами. Очевидно, что гражданское общество на одних обличениях и разоблачениях построить невозможно. Необходимо видеть и культивировать всякого рода позитивные и конструктивные принципы, ценности, достижения и примеры.

[18] Как справедливо отмечает Ю. А. Левада, «широко распространенное суждение о том, что «все» в России (в особенности, причастные к власти и управлению) коррумпированы, берут взятки, пользуются «теневыми» средствами и тому подобное – не только обвинение, но и лукавое оправдание собственного поведения, по меньшей мере, терпимого и приспосабливающегося к коррумпированной ситуации». *Левада Ю. А.* От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993–2000. М.: Московская школа политических исследований, 2000. С. 526.

Помимо прочего, гражданская религия должна противостоять тенденциям этатизации религиозных институтов, с одной стороны, и клерикализации государства – с другой: и то и другое также чревато центробежными тенденциями в обществе. Этатизм в умонастроениях, политической и экономической практике приобретает угрожающие для страны размеры. Модная среди представителей политической элиты фраза «Я державник!», произносимая с гордостью и самоупоением, в действительности означает: «Я сторонник деспотической власти государственной машины, бюрократизма и, как минимум, неэффективного и абсурдного характера управления». В истории России «державность» играла роль весьма печальную для страны. К сожалению, некоторые наши политики и интеллектуалы никак не усвоят давно доказанную истину, что государство (держава) и его институты существуют для блага подданных, а не наоборот; что они эффективны лишь тогда, когда опираются на моральный авторитет, свободное волеизъявление, инициативу и активность ответственных граждан. И чем больше в стране «державников», тем меньше в ней граждан.

Гражданами не рождаются, ими становятся. Создание «гражданственности» в российском обществе, идет ли речь о гражданских институтах, правах и обязанностях, свободе и ответственности, самоорганизации, наконец, собственно о гражданине, составляет сегодня актуальнейшую задачу, и это более или менее общепризнанно. Но от формального признания до реального действия дистанция по-прежнему огромна. Выполнение же этой задачи возможно, на мой взгляд, только при одновременном формировании, культивировании, развитии, проповеди гражданской религии, отчасти уже существующей, но не всегда осознаваемой и узнаваемой. Она, как уже отмечалось, заключена в совместно пережитом историческом опыте, в коллективных ценностях, традициях, воспоминаниях, целях, идеалах, праздниках, ритуалах, чувствах; все это существует реально, в значительной мере носит священный и общезначимый характер и определяет самосознание, самотождественность и единство российского общества, несмотря на его политическое, конфессиональное, этническое, региональное, культурное и прочее разнообразие.

Могут возразить, что создание гражданского общества требует прежде всего институциональных изменений и преобразований.

Безусловно, это так. Но и без соответствующего ценностного фундамента, воплощенного в гражданской религии, гражданского общества не получится: для того, чтобы стать реальным, оно должно стать священным.

Собственно, важнейшие элементы гражданской религии уже существуют, их не нужно придумывать, изобретать. Необходимо прежде всего прояснять их, извлекать из социально-исторической реальности, демонстрировать их смысл и значение с тем, чтобы далее развивать, актуализировать и распространять. И в этом процессе исключительно важная роль принадлежит социологии. Именно социология может и должна стать основой этой религии, выступая не только в качестве научного знания, но и в форме особого рода мировоззрения.

В отличие от советской эпохи, когда под видом социологии зачастую выступала специфическая политическая идеология, теперь, наоборот, социология, полностью сохраняя приверженность идее автономии и самоценности научного знания, может и должна стать идеологией, объединяющей разнообразные социальные силы и тенденции современной России. Сегодня представление о социологии в массовом сознании связано почти исключительно со всякого рода опросами и измерениями рейтингов. Она воспринимается прежде всего как орудие манипулирования сознанием людей в интересах политической и деловой элиты. Постепенно в обществе формируется мнение, что иной роль социологии не может и не должна быть. Отсюда и снижение престижа этой науки. Задача социологического сообщества в том, чтобы изменить это положение. Необходимо радикально изменить взгляд на социологию как на дисциплину сугубо утилитарную и техническую, поскольку это фактически не так. Помимо развития прикладных и познавательных сторон и функций социологии, следует всячески развивать и пропагандировать ее как мировоззрение, существенно влияющее на сознание и самосознание российского общества, как научную дисциплину, обосновывающую, проясняющую и формирующую его гражданскую религию. Остановимся лишь на трех чертах или идеях, характерных для этого мировоззрения и непосредственно касающихся нашей темы.

1. Идея общества. Категория «общество», ключевая для социологии и, казалось бы, даже сверхбанальная для самого общества, тем не менее в современной России нуждается в обосновании,

возрождении и постоянном прояснении. Речь идет и об универсальных принципах, механизмах общества (общественности, социальности и т. п.), и о специфических видах социальности (в частности, «гражданского общества») и о таком уникальном образовании, как российское общество. Это относится не только собственно к научному, но и символическому и ценностному значению понятия общества. В настоящее время эта идея в России либо вообще исчезла, либо находится на периферии общественного внимания. И это не удивительно, учитывая, что в стране на протяжении многих лет в социальной псевдонауке, выступавшей под именем марксизма-ленинизма, основным субъектом социально-исторического действия провозглашалось не общество, а классы. Само же общество трактовалось в социал-дарвинистском духе как арена беспощадной борьбы между классами, борьбы с врагами: внутренними и внешними, тайными и явными. В результате общество в целом, даже российское, не говоря уже о более широких и глобальных, сверхнациональных и сверхгосударственных образованиях, стало восприниматься как своего рода иллюзия или фикция, используемая для достижения каких-то геополитических или военно-стратегических целей. При этом в классовых интерпретациях истории рядом сосуществовали две взаимоисключающие концепции. В одних случаях подлинными распорядителями исторического процесса объявлялись господствующие классы, навязывающие свою волю остальным классам и слоям; в других, наоборот, объявлялось, что подлинные творцы истории – народные массы. Таким образом, если в первых концепциях от роли полноправных субъектов истории отлучались низшие классы, то в последних, наоборот, высшие. Общество же как целостный субъект социально-исторического действия рассматривалось либо как своего рода эпифеномен, либо как сущность, объясняемая прежде всего борьбой классов как подлинных субъектов.

Правда, с 1960-х – 1970-х годов в СССР разрабатывались и внедрялись тезисы об «общенародном государстве», о советском народе как «новой исторической общности» людей и о «морально-политическом единстве» этой новой общности. Однако искусственный характер этих идеологических конструкций, продолжавшаяся борьба с «чуждыми» элементами и, наконец, распад Советского Союза довольно быстро разрушили эти слабые ростки идеологии единого общества. К тому же «российское общество» и «советское

общество» – понятия хотя и близкие, но не тождественные. В целом же в условиях постоянных репрессий, беспрерывных разоблачений, борьбы с реальными и мнимыми врагами, внутренними и внешними, в СССР сложилась ситуация своего рода «институционализированной паранойи», сформировавшая соответствующий тип личности и сознания. Для этого типа общество всегда является ареной борьбы с некими «темными» силами, которые либо рвутся к власти, либо уже захватили ее: само же по себе оно не составляет особой сущности и реально действующего субъекта.

Неудивительно, что и сегодня этот тип параноидального сознания в России продолжает существовать и влиять на восприятие социальной действительности. В результате в обществе циркулирует множество всякого рода мифов и фантазмов относительно того, что есть общество вообще и российской общество в частности. В некоторых околонаучных и околохудожественных концепциях возрождается и повторяется старый миф расово-антропологической школы, согласно которому главные субъекты исторического процесса – уже не классы, а «этносы» и «нации», понимаемые не как социокультурные, а как природные, т. е. расово-антропологические образования, наделяемые некими изначально фиксированными и вечными наборами признаков. Нельзя забывать, что именно торжество подобных взглядов в Германии в свое время обернулось для страны национальной трагедией; лишь искоренение их позволило ей выйти на путь успешного развития. Сегодня же собственные этнические стереотипы, предрассудки и ничем не обуздываемая фантазия некоторых российских теоретиков «этноса» позволяет им смело рисовать «национальные картины мира», лихо приписывать тем или иным народам некие черты, нисколько не заботясь о том, чтобы эти «картины» имели хоть какое-то отношение к реальности. Подобные фантазии можно было бы оставить на совести этих мифотворцев, не придавая им особого значения или же рассматривая их как объект для изучения их собственного сознания, если бы не та реальная и потенциальная опасность для России, которую они в себе содержат. Как и старые теории расово-антропологической школы, они выступают в качестве обоснования идеологии межнациональной ненависти и ксенофобии, способствуют обострению этнических и национальных проблем внутри страны и ее международной изоляции.

Научное и гражданское призвание подлинной, серьезной социологии в России состоит, в частности, в исследовании и демонстрации того, что главные субъекты социально-исторического действия – не этносы, не нации, отождествляемые с этносами, а общества, т. е. индивиды и группы, объединенные многообразными экономическими, политическими, культурными связями и интересами, общими традициями, ценностями, целями и волевыми усилиями. Единство и самотождественность любого общества – это не только и не столько *начальный пункт*, сколько *результат* его исторического развития. Познавая российское общество и его основания, пропагандируя истинное знание о нем, социология может эффективно способствовать реальному формированию фундамента гражданской религии, а именно – общества граждан, которое можно было бы уважать, которому можно было бы верить, которое можно было бы любить.

Весьма полезным в этой связи мог бы оказаться опыт французской социологии периода Третьей республики (с учетом, разумеется, всех особенностей, отличающих нынешнюю Россию и тогдашнюю Францию). Франция в то время, как и современная Россия, испытывала состояние аномии. Не случайно данное понятие, собственно, и появилось в это время и в этом месте. На рубеже XIX–XX веков Франция была охвачена тревожными и апокалиптическими настроениями. Само существование страны ставилось в это время под вопрос. И здесь важную роль в преодолении кризиса французского общества сыграла социология Дюркгейма и его школы. Дюркгейм видел истоки кризиса прежде всего в ценностно-нормативном вакууме: «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились»[19]. Чрезвычайно важная роль социологии в его понимании была связана прежде всего с ее объектом – обществом, в котором он видел реальный объект всех религиозных культов и которое в его интерпретации выступает не просто как специфическая реальность наряду с другими, а как высшая сакральная и трансцендентная сущность, достойная почитания и поклонения; он говорит о нем с пылом и страстью пророка. «Социологизация» Бога в его концепции сопровождается обожествлением общества: как когда-то верно заметил Толкотт Парсонс, реальное значение дюркгеймовского труда «Элементарные формы религиозной жизни» состоит не в том, что

---

[19] *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: F. Alcan, 1912. P. 610–611.

«религия есть социальное явление», а в том, что «общество есть религиозное явление»[20]. Именно общество, по Дюркгейму, в современных условиях выступает как высшая сущность, санкционирующая моральные нормы и ценности, как моральный авторитет, на который опирается выполнение морального долга. В этом качестве общество оказывается сущностью столь же сакральной и значимой, что и Бог: «Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преображенное и осмысленное символически»[21].

Все эти идеи нашли выражение в том, что во Франции Третьей республики социология оказалась теснейшим образом связанной с проблемами морали и воспитания; это дало основание в свое время говорить о «морально-воспитательном прагматизме»[22] французской социологии этого времени. Социология выступала прежде всего как научное обоснование морали, в том числе гражданской, и как орудие воспитания подрастающего поколения. Собственно социологические проблемы, как правило, дискутировались с учетом тех моральных и педагогических последствий, которые могут возникнуть в процессе их решения. Социология стала обязательным предметом преподавания в средней школе. В небольших по объму курсах социологии, преподаваемых лицеистам, принципы морали тесно увязывались с идеей общества. В университетах преподавание социологии также соединялось с нравственно-педагогической тематикой. В программах подготовки студентов философских факультетов социология фигурировала вместе с этикой. Характерны в этом отношении названия кафедр, которые возглавлял Дюркгейм: в Бордоском университете это была кафедра «педагогики и социальной науки», а в Сорбонне – кафедра «науки о воспитании и социологии». Хотя вклад социологии в социальную идеологию Франции того времени не стоит преувеличивать, несомненно, он был весьма

[20] *Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y.: Mc Graw-Hill, 1937. P. 427.

[21] *Дюркгейм Э.* Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. 3-е изд., доп. и испр. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. С. 264.

[22] См.: *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // *Гофман А. Б.* Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 466.

значительным, и без него кризис в стране носил бы гораздо более острый характер.

На этом фоне состояние преподавания социологии в сегодняшней России выглядит особенно удручающим. В средней школе социология, а вместе с ней идея общества, почти отсутствуют. В высшей школе социология теперь вычеркнута из перечня обязательных учебных дисциплин, а это, учитывая ее колоссальное мировоззренческое и нравственное значение, драматическая ошибка с весьма серьезными последствиями. Не показывая значения общества как фундаментальной основы священных ценностей, объединяющих людей, погружая подрастающее поколение в атмосферу беспрерывных межгрупповых конфликтов, скандалов, обличений, разоблачений, мы рискуем вырастить поколение людей разочарованных, циничных, лишенных представления о гражданских правах и обязанностях.

2. Идея социальной солидарности. Социология – основная наука, обосновывающая реальность и необходимость социальной солидарности, взаимозависимости отдельных индивидов, социальных групп, категорий, регионов и т.д. В этом утверждении нет никакого прекраснодушного или утопического видения действительности. Собственно, социология и родилась исторически как научное средство преодоления эгоизма: индивидуального, классового, национального, – и вместе с тем – утверждения солидарности между индивидами, социальными группами и обществами. Есть все основания полагать, что социальная солидарность относится к числу наиболее достоверно установленных социологией общих фактов социальной жизни. Во всяком случае, важно осознать, что это не менее «естественный», «нормальный» и распространенный феномен, чем социальный конфликт. Слишком очевидная реальность последнего зачастую скрывает и от специалистов, и от публики не менее фундаментальную реальность солидарности и согласия в обществе. Отчасти подобная аберрация связана с тем, что общественное внимание гораздо больше сосредоточено на социальных конфликтах, чем на солидарности, что выражается, помимо прочего, и в том, что число исследований первых в социологии неизмеримо больше, чем последней[23]. И это вполне объяснимо, так как конфликты обычно

[23] См. один из немногочисленных примеров теоретического изучения социального согласия в последнее время: *Эфиров С.А.* Социальное согласие: утопия или шанс? М.: Изд-во Института социологии РАН, 2002.

тесно связаны с разного рода проблемами, требующими решения и активного вмешательства. Что же касается солидарности и согласия, то зачем их, собственно, исследовать, если с ними и так все хорошо: «от добра добра не ищут»? В результате, однако, и в исследовательском, и в обыденном сознании образуется перекос, имеющий весьма серьезные мировоззренческие последствия.

В силу ряда более или менее известных причин, сегодня в России сформировался социальный тип человека, в глазах которого вражда – явление нормальное и естественное, вечное и неизбежное, тогда как согласие – своего рода патология, отклонение от нормы. Торжество принципа «Человек человеку волк» в сознании довольно быстро приводит к его реализации в практике, что мы сегодня постоянно и наблюдаем[24]. Между тем еще раз следует подчеркнуть, что подлинная социальная наука, признавая и изучая всякого рода конфликты, в целом совсем не считает их фактором, доминирующим в сравнении с солидарностью. В известном смысле солидарность – условие *sine qua non* социальной жизни; в конце концов, прежде чем конфликтовать, люди так или иначе объединяются. «Ни одно общество, – отмечает Парсонс, – не может поддерживать стабильность, имея в виду потенциально возможные конфликты и кризисы, если интересы его граждан не определяются солидарностью, внутренней лояльностью и взаимными обязательствами»[25].

Конечно, существует теоретическая традиция, идущая от марксизма и некоторых вариантов социального дарвинизма и обосновывающая конфликтную модель социального развития. Но даже в этих теориях конфликт иногда рассматривается как средство достижения солидарности, и последняя занимает определенное место: и в качестве внутригруппового, внутриклассового явления, и в качестве

---

[24] В исследовании ВЦИОМ'а на вопрос: «Согласны ли Вы с тем, что большинство людей готовы помочь другим людям, или Вы считаете, что они больше всего заботятся о себе самих?» 70 % респондентов ответили: «Большинство думает только о себе» и лишь 13 % готовы признать некоторую долю альтруизма в окружающих людях. [См.: *Гудков Л.* Отношение к правовым институтам в России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. № 3 (47). Май – июнь 2000. С. 39.]. 74 % опрошенных указали, что они могут вполне доверять лишь одному-двум близким людям. (*Левада Ю. А.* От мнений к пониманию. Социологические очерки. 1993–2000. С. 527.)

[25] *Парсонс Т.* Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология. Антология. Под ред. С. П. Баньковской. Ч. 2. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 17.

первобытного и будущего состояния всеобщей гармонии (в марксистской утопии) и т.д. Главное же в том, что такого рода представления, во-первых, далеко не бесспорны в своих общетеоретических притязаниях, во-вторых, составляют лишь одну и отнюдь не доминирующую теоретическую тенденцию в социологии. Существует и другая базовая тенденция, которая в значительной мере, явно и неявно, пронизывает все социологическое мировоззрение. С этой точки зрения, и теоретически, и фактически неверно признавать социальную и групповую вражду «нормальной», т.е. непрерывной и повсеместной. Кооперация, взаимообмен и сплоченность – во всяком случае не менее фундаментальные и универсальные явления социальной жизни, чем конфликт. То же самое относится к конкуренции, которая отнюдь не тождественна последнему. Да и сам конфликт, эффективно, мирно и вовремя разрешаемый, нередко играет социально функциональную роль, выступая как симптом социальных проблем и средство восстановления социального равновесия и согласия. Социальная солидарность в любом случае – исходный и первичный социальный факт; в значительной мере это синоним общественного состояния, внутри и на фоне которого могут разворачиваться социальные конфликты.

Необходимо иметь также в виду эффект так называемого «самосбывающегося пророчества», о котором уже упоминалось: провозглашение социальной вражды «нормальным», повсеместным и неизбежным явлением, будучи фактически неверным, в то же время может служить и служит средством ее обоснования, оправдания и практического внедрения. И наоборот, признание солидарности нормой социальной жизни влечет за собой активный поиск путей ее осуществления и может реально способствовать этому осуществлению.

Итак, социальная солидарность – это факт: российское общество, как и любое другое, поскольку оно существует и продолжает существовать, базируется не только на принуждении, не только на экономической взаимозависимости, интересе и договорных отношениях, но и на более или менее высокой степени солидарности. Но необходимо еще, чтобы реальное единство было *осознано*, а это, как уже отмечалось, дело совсем не простое и само собой не возникающее. Нужна длительная и упорная работа по формированию чувства социальной солидарности, объединяющего реально взаимосвязанных

индивидов и групп. И в этом процессе опять-таки важнейшая роль принадлежит социологии. Именно эта наука проясняет солидарность как факт, а отсюда – и солидарность как долг. Социология призвана показать, что поскольку в качестве членов общества мы связаны между собой бесчисленными узами, поскольку мы *реально обязаны* друг другу (не случайна этимологическая связь этого слова со словом «обвязаны»), постольку мы *обязаны быть обязанными друг другу*. Без понимания реальности и священности социальных связей, заключенных в идее солидарности, выполнение моральных и гражданских обязанностей становится проблематичным, выступая как чисто принудительная, навязываемая извне процедура.

Солидарность – одно из главных понятий социологии. Мы находим его и у Огюста Конта, и у Эмиля Дюркгейма, и у многих других классиков. И в истории российской социологии идея социальной солидарности занимает центральное место. Мы находим ее, в частности, в трудах П.Л. Лаврова, Л.И. Мечникова, Н.Д. Ножина, Н.К. Михайловского, Я.А. Новикова, П.А. Кропоткина, М.М. Ковалевского и др.[26]. Здесь уместно вновь сослаться на исторический опыт Третьей республики во Франции. «Солидаризм» для нее стал одним из основных идеологических символов и ценностных принципов. Произошло это в значительной мере благодаря усилиям социологов, особенно таких, как Дюркгейм, сделавший социальную солидарность основной идеей своей социологии, и его последователи, в частности, Селестен Бугле. По словам последнего, солидаризм в Третьей республике стал чем-то вроде официальной философии[27]. Идея солидарности находила обоснование у экономистов (Шарль Жид), у юристов (Леон Дюги), философов, моралистов, политических деятелей. Своего рода манифестом солидаризма стала многократно переиздававшаяся книга политического деятеля Леона Буржуа «Солидарность» (1897), в которой он обосновывал необходимость морально-политического единства французского общества, опираясь и на научные, и на этические аргументы[28]. В целом идеология солидаризма во Франции того времени явилась

---

[26] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ – Высшая школа экономики, 2001. С. 19–25.

[27] *Bouglé C.* Le Solidarisme. 2-ème éd. Paris: Alcan, 1924. P. 7.

[28] *Bourgeois L.* Solidarité. 7-ème éd. rev. et augm. Paris: Colin, 1912.

существенным вкладом в снижение социальной напряженности и сохранение республиканского режима в стране. Она, в конечном счете, смогла успешно противостоять, с одной стороны, реакционным монархистам, клерикалам и националистам, с другой – леворадикальному коммунистическому движению.

Но «солидаризм» как идеология имеет корни и в российской, прежде всего, в эмигрантской мысли XX века, в частности, в трудах С. А. Левицкого, Р. Н. Редлиха и других теоретиков. Эта идейная традиция также может и должна быть продолжена и использована в современной России.

3. Рационализм. Рационализм – еще одно достоинство социологического мировоззрения, которого нам часто не хватает и которое чрезвычайно необходимо в России. Нашу страну можно упрекнуть в чем угодно, но только не в избытке рационализма; избытка этого у нас никогда не было. Не было мощных традиций картезианского рационализма и сциентизма, как во Франции; панлогизма, как в Германии; утилитаризма, как в Великобритании; прагматизма, как в США. В этих странах, возможно, рационального начала могло бы быть и поменьше. В России же оно, разумеется, всегда также присутствовало, но его удельный вес всегда был сравнительно невелик; напротив, влияние иррационалистических тенденций в культуре было весьма значительным. Научное познание человека и общества, как правило, занимало подчиненное положение по отношению к таким жанрам, как беллетристика, литературная критика и публицистика. Именно писатели, а не ученые, считались в России «инженерами человеческих душ»"[29]. В сочетании со множеством социальных мифов и сказок, постоянно воспроизводящихся на российском социокультурном и политическом пространстве (о светлом будущем, светлом прошлом, о кознях многочисленных внутренних и внешних врагов, о разного рода чудесах и т. п.). Это составляет мощный слой иррационализма, затрудняющий понимание социальных процессов и порождающий огромный разрыв между идеалом и действительностью. Конечно, со сказками бывает жить интереснее, но плата за них в нашей стране всегда была и остается слишком высокой. Необходимо, напротив, побольше

---

[29] См. об этом: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. С. 48–55, 70–75.

рациональности, рассудочности, утилитарности, трезвости, позволяющих смотреть прямо в лицо суровой действительности.

Социология может и должна, с одной стороны, приблизить идеал к действительности, очистив его от множества фантазмов; с другой – наоборот, наполнить реальность подлинно священными ценностями, привить людям уважение к другим, к обществу и его институтам. Только тогда у нас будет общество не «государственников», а граждан, отвечающих за самих себя, за свое общество и за свое государство. Таким образом, социологическое просвещение в России окажется также и существенной частью проповеди гражданской религии.

ОТ КАКОГО НАСЛЕДСТВА МЫ НЕ ОТКАЗЫВАЕМСЯ? СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ

Название настоящей главы содержит аллюзию, очевидную для старшего поколения российских социологов и не очевидную для младшего. Речь, конечно, идет о статье В. И. Ленина «От какого наследства мы отказываемся?» (1898). Сегодня, на рубеже XX–XXI веков, мы вновь задаемся подобными вопросами, касающимися соотношения прошлого, настоящего и будущего, культурного наследия и обновления, традиций и инноваций, вопросами, которые волновали российскую интеллигенцию более века назад.

РАДИКАЛЬНЫЕ РЕФОРМЫ ИЛИ РАДИКАЛЬНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ?

Со времен П. Я. Чаадаева сформировалось представление о том, что одна из главных российских традиций – это отсутствие или постоянное отрицание традиций. Одним из выражений этого явления Чаадаев считал кратковременность исторической памяти, связанной с отсутствием естественной преемственности в развитии культуры. «Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое пропадает для нас безвозвратно»[1].

Этот тезис выдающегося русского философа, сформулированный в 1829 году, впоследствии получил, казалось бы, ряд убедительных подтверждений в истории страны. В самом деле, сменяющие друг друга радикальные революции и контрреволюции, реформы и контрреформы, базировались на решительном и громко декларируемом разрыве с прошлым, либо длительным и давним, либо кратковременным и недавним. Отрицались огромные пласты социокультурного наследия.

---

[1] *Чаадаев П. Я.* Философические письма (1829–1830). Письмо первое // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 326.

Иногда это отрицание было преимущественно оценочным, принимая следующую форму: «Данная традиция имела место в прошлом, но мы оцениваем ее отрицательно, отвергаем и больше ее не будет». В других случаях, тесно связанных с предыдущим, оно принимало фактуальную форму: «Данная традиция "плохая", но у нас ее никогда не было, нет и не будет». Во второй версии речь идет об осознанной или неосознанной социальной амнезии, выражающей устремления определенных социальных групп, заинтересованных в том, чтобы общество помнило одно и забывало другое. Стремление начать все сначала, с белого листа, составляет постоянную характерную черту российской истории.

Тем не менее, положение о «традиционной антитрадиционности» российского общества будет выглядеть не столь бесспорным, если обратиться к другим историческим фактам и тенденциям. Прежде всего следует подчеркнуть, что отмеченный постоянный отказ от собственного социокультурного наследия, его отрицание, в истории России парадоксальным образом идут рука об руку с не менее постоянной популярностью всякого рода традиционалистских идеологий и утопий. Речь идет о многочисленных и хорошо известных апелляциях к реальному или мифическому прошлому, воспевании того или иного «светлого» прошлого, постоянно или время от времени сопровождающих или вытесняющих прославление «светлого» будущего или настоящего.

Среди разного рода форм идеологического традиционализма необходимо в первую очередь отметить, разумеется, славянофильство. Сформировавшись под сильным влиянием западноевропейских консервативно-традиционалистских идей[2], оно вместе с тем противопоставило Россию Европе. С тех пор это противопоставление приобрело традиционный характер, причем каждое новое поколение европейских антиевропейцев в России повторяет тезисы предыдущих так, как будто выдвигает их впервые, тем самым своим собственным примером как бы подтверждая тезис Чаадаева. Впрочем, эпигоны неизбежно добавляют к ним и нечто новое, поскольку очевидно, что буквальное повторение невозможно. При этом

---

[2] Речь идет прежде всего о немецких влияниях: классического идеализма, романтизма и исторической школы права. Особенно важное значение в данном случае имело понятие «дух народа», заимствованное славянофилами у немецких мыслителей, которые в свою очередь заимствовали его у Монтескьё.

необходимо отметить, что западничество, противостоящее славянофильству, ничуть не в меньшей мере, чем последнее, представляет собой традиционное русское идейное течение.

Советская власть первоначально провозгласила радикальный разрыв с прошлым. Однако, несмотря на это, с самого начала и на протяжении всей советской истории власть так или иначе, явно и неявно, постоянно и в разных формах стремилась опираться на традиции и апеллировала к ним.

И сегодня, в России рубежа 2-го и 3-го тысячелетий мы наблюдаем очередное возрождение различных версий идеологического и утопического традиционализма, впрочем, мало чем отличающихся от старых и в этом смысле вполне традиционных. В самом деле, достаточно бросить беглый взгляд на идейную картину страны с начала 1990-х годов, чтобы убедиться в этом. Конечно, в первую очередь в этом ряду следует упомянуть пеструю смесь националистических и нацистских взглядов, нередко называемых патриотическими.

Но и в других идейных течениях, не имеющих с предыдущими ничего общего, наблюдается достаточно устойчивая тенденция не только опоры на историческое прошлое, но и приверженности к тем или иным формам традиционализма. Широкое распространение получили ностальгические настроения, касающиеся давнего и недавнего прошлого, рассказы, в которых нередко в розовом цвете изображается «Россия, которую мы потеряли» (название известного фильма Станислава Говорухина) или Советский Союз, который не мы «развалили». На смену «человеку надеющемуся» конца 1980-х годов, «тревожному» – начала и середины 1990-х, на рубеже 1990-х–2000 годов. приходит «человек ностальгический»[3].

Понятие «советский», еще недавно трактовавшееся уничижительно и третировавшееся как «совок» (советский человек), «совковый», «совковость», теперь (в отличие, кстати, от дореформенного советского периода 1960–1980-х годов) в интеллигентском и массовом сознании стало все чаще восприниматься как явление в высшей степени положительное. Известный поп-певец Олег Газманов, который некогда участвовал в создании «Движения демократических реформ», выступившего против советской

[3] См.: *Левада Ю.* «Человек ностальгический»: реалии и проблемы // Мониторинг общественного мнения. № 6 (62). Ноябрь-декабрь 2002. С. 7–13.

«административно-командной системы», уже в 2005 году выпустил диск с характерным саморепрезентирующим названием-лейблом «Сделан в СССР»; в одной из песен он бодро констатирует: «Я рожден в Советском Союзе, сделан я в СССР». «Старые песни о главном» стали постоянным элементом телепрограмм. В высшей степени символичным явился возврат к старому советскому гимну на музыку Б. А. Александрова и слова С. В. Михалкова. Сама фигура автора новых слов, много лет назад сочинившего текст гимна еще сталинской эпохи, казалось, должна была символизировать идею возрождения или продолжения советского прошлого.

Ряд аналитиков, характеризуя состояние российского общества рубежа XX–XXI веков, констатирует рост традиционалистских тенденций в российском обществе, используя такие понятия, как «консервативный поворот», «взрывающаяся архаичность» (характеристика Томасом Манном германского нацизма), «волна архаизации», «неотрадиционализм»[4]. Эти тенденции наблюдаются и в массовом сознании, и в сознании интеллектуалов, и в политике властей[5].

В 1990-е годы многие представители российской интеллигенции, в том числе социальные ученые, стали гордо называть себя консерваторами[6]. Уже в начале данного десятилетия социолог

---

[4] См, в частности: *Ачкасов В. А.* «Взрывающаяся архаичность»: традиционализм в политической жизни России. СПб.: С.-Петербургский гос. ун-ет, 1997. *Гудков Л.* Русский неотрадиционализм // Мониторинг общественного мнения. № 2 (28). Март-апрель 1997. С. 25–33. *Гудков Л.* Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: НЛО – «ВЦИОМ-А», 2004. С. 650–686. *Зверева Г.* Построить Матрицу: дискурс российской власти в условиях сетевой культуры // Вестник общественного мнения, 1 (87). Янв. – февр.2007. С. 26 и др.

[5] См.: *Дубин Б.* Прошлое в сегодняшних оценках россиян // Мониторинг общественного мнения. № 5 (25). Сентябрь-октябрь 1996. С. 28–34. *Левада Ю.* «Человек ностальгический»: реалии и проблемы // Мониторинг общественного мнения. № 6 (62). Ноябрь-декабрь 2002. С. 7–13. *Глебова И. И.* Политическая культура России. Образы прошлого и современность. М.: Наука, 2006. *Зверева Г.* Построить Матрицу: дискурс российской власти в условиях сетевой культуры // Вестник общественного мнения, 1 (87). Январь-февраль 2007. С. 26 и др.

[6] В этом отношении любопытно сравнить эту ситуацию с американской начала 50-х годов XX века. Как свидетельствовал Роберт Нисбет в 1952 г.: «Для современного социального ученого носить ярлык консерватора, значит чаще всего подвергаться осуждению, а не похвале». (*Nisbet R.* Tradition and Revolt. New Brunswick and London: Transaction Publ., 1999. P. 73). Заметим, что и в России далеко не всегда было почетно называться и особенно называть себя консерватором.

В. В. Радаев с полным основанием утверждал, что «Консерватизм наступает» и предсказывал, что «к какому-то союзу с Консерватизмом в ближайшем будущем будут стремиться все идеологические течения»[7]. И не только утверждал и предсказывал, но и солидаризировался с одной из его разновидностей. В последние годы «либеральный консерватизм» становится одним из ключевых понятий официального дискурса российской власти[8].

Наряду с отмеченными идеологическими тенденциями в это время наблюдается и просто «нормальный» и повсеместный рост интереса к прошлому: историческому, социально-групповому, семейному, к поиску разного рода корней, иногда реальных, иногда мифических, что вполне объяснимо, учитывая «искоренение» всего и вся в предыдущие годы и десятилетия. Одновременно имеет место стремление «удлинить» родословную различных социальных институтов и организаций, ранее зачастую начинавших свою историю лишь с советской эпохи. Например, Сбербанк, который в советскую эпоху идентифицировался с государственными «трудовыми сберегательными кассами», основание которых датировалось 1922 годом, теперь датирует свое основание уже 1841 годом. То же самое относится ко множеству других ведомств, институтов и организаций, в последние годы «прибавивших себе возраст», учредивших соответствующие праздники и ритуалы и таким образом как бы усиливших свою «традиционность».

Само слово «традиция», как и его производные, в сегодняшней России стало модным. Его постоянно используют политики, религиозные деятели и деятели культуры, публицисты и социальные ученые. Мы встречаем его в маркетинге и рекламе различных продуктов, часто в сочетании со словом «русский», причем независимо от того, в какой мере эти продукты действительно могут считаться традиционными и русскими. Оно присутствует также в названиях различных фирм, банков и страховых компаний, например, в таких как «Русские финансовые традиции» (банк) или «Русские страховые традиции» (страховая компания).

---

7 *Радаев В.* Об истоках и характере консервативного сдвига в российской идеологии // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. Редактор-составитель С. Б. Чернышев. М.: Аргус, 1995. С. 318.

8 *Зверева Г.* Построить Матрицу: дискурс российской власти в условиях сетевой культуры С. 26.

Вместе с тем еще с начала 1990-х годов не только в политических кругах определенной ориентации, но и среди интеллектуалов, становится модным ругать «радикальные» («либеральные») реформы и, соответственно, вредных «младореформаторов», устанавливающих капиталистические порядки большевистскими методами и не желающих учитывать традиционные социокультурные особенности России. Постепенно широкое распространение получило противопоставление «конструктивных» 2000-х «разрушительным» 1990-м. Это противопоставление приобрело почти официальный идеологический статус.[9]

Можно было бы отметить и ряд других фактов, наблюдений и результатов исследований, свидетельствующих о «традиционализации» российских социальных, политических и ментальных реалий рубежа XX–XXI веков.

Тем не менее существует ряд фактов, свидетельствующих о том, что данная, бесспорно существующая, тенденция не столь однозначна и сочетается с иной, противоположной. Кроме того, важное значение имеет, разумеется, и то, как интерпретировать и оценивать сегодняшний российский традиционализм. Здесь, на наш взгляд, предстоит еще большая исследовательская и аналитическая работа.

Прежде всего, некоторые социологи подвергают сомнению тезис о больших масштабах традиционализма современного российского массового сознания. Наблюдаемая в последние годы ностальгия по советскому прошлому еще не означает желания вернуться к нему. При всей традиционализации официального дискурса российской власти прежние цели и лозунги, касающиеся социального обновления, демократии, экономических реформ, построения гражданского общества, правового государства, всего того, что принято обозначать терминами «модернизация» или «трансформация», по крайней мере, явно с повестки дня не снимаются и продолжают рассматриваться как актуальные, особенно в сфере экономики. Можно, конечно, возразить, что в данном случае речь идет всего лишь об определенной риторике, о лозунгах,

---

[9] «Опорными когнитивными узлами служат: «было – стало», «проклятые девяностые – уверенные двухтысячные», «угроза распада страны – собирание земель», «воссоздание целостности». *Зверева Г.* Построить Матрицу: дискурс российской власти в условиях сетевой культуры С. 28.

используемых для пропагандистских целей или представляющих собой некий постперестроечный пережиток. Но на это возражение можно в свою очередь возразить, что в известном смысле традиционализм также представляет собой совокупность лозунгов и риторических фигур. И можно ли считать отмеченную традиционализацию синонимом или симптомом отсутствия, деградации или исчезновения инноваций и инновационного потенциала в российском обществе? Ответ на этот вопрос представляется совсем не очевидным. Если, как было отмечено, слово «традиция» сегодня в моде, то не менее модно слово «инновация». Причем оно все чаще используется не только применительно к научно-технологической сфере, как это было в России сравнительно недавно, но и в таких областях, как культурное производство, потребление, маркетинг и реклама[10].

Вышеизложенное ставит нас перед необходимостью снова задаться часто обсуждаемым в последние годы общим вопросом о том, как можно оценить социальные изменения в России на рубеже тысячелетий. Имеют ли вообще место изменения или речь идет о простом сохранении, воспроизводстве и реставрации доперестроечных культурных образцов и институтов? Или, возможно, речь идет об очередном возврате к неким устойчивым ментальным и институциональным структурам, прокладывающим себе дорогу вопреки всем и всяческим изменениям и пертурбациям, когда развитие происходит согласно французской поговорке: «Чем больше изменяется, тем больше остается самим собой»? Имеют ли вообще место инновации или нет? Насколько они фундаментальны и радикальны? Как они соотносятся с традициями? Не служат ли одни лишь оболочкой для других? Идет ли речь о «старом вине в новых мехах» или о «новом вине в старых»? В общем, можно ли говорить, что в российском обществе происходит модернизация или все опять возвращается на круги своя и очередная попытка обновления завершается очередной реставрацией старого? Ответы на эти вопросы требуют, на наш взгляд, дальнейшего осмысления,

---

[10] Вот несколько примеров использования этого слова в рекламных текстах: «Система «Гарант». Инновации, уверенность, успех» (реклама в метро); «Инновация в области борьбы с выпадением волос» (реклама средства от облысения в аптеке); «Инновация от Шварцкопф» (телевизионная реклама шампуня); «Инновация от Раптор» (телевизионная реклама средства от комаров).

прояснения и уточнения некоторых принципиальных теоретических представлений о соотношении модернизаций, традиций и инноваций.

МОДЕРНИЗАЦИИ, ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Процессы, происходящие в России и других посткоммунистических обществах на рубеже XX–XXI веков, в общем виде обычно обозначают как модернизацию, переход (транзит), трансформацию и т. п. Эти и подобные категории так или иначе отражают соответствующие процессы. Их изучение, как теоретическое, так и эмпирическое, вполне обоснованно занимает сегодня важнейшее место в общей массе социологических исследований[11]. Очевидно, однако, что для понимания этих процессов таких общих категорий недостаточно. Подобно таким категориям, как «индустриализация», «урбанизация», «массовая культура», «глобализация», «информатизация» и т. п., – это, по выражению французских социологов К. Гриньона и Ж.-К. Пассерона, «понятия-бульдозеры», которые так сильно разрыхляют исследуемые участки, что после использования этих познавательных машин иногда ничего невозможно различить[12]. Вследствие своей всеохватности одна и та же категория такого рода дает простор для самых разных интерпретаций, что свидетельствует как минимум об ее недостаточности для концептуального и эмпирического анализа соответствующих процессов. Это не значит, что такие «понятия-бульдозеры» бесполезны, вредны и от них следует отказаться; да такое и невозможно. Они необходимы, как необходима

---

[11] См.: *Наумова Н. Ф.* Рецидивирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества. М.: Эдиториал УРСС, 1999. *Заславская Т. И.* Современное российское общество: социальный механизм трансформации. М.: Дело, 2004. Социальные трансформации в России: теории, практики, сравнительный анализ / Под ред. В. А. Ядова. М.: Феникс, 2005. *Козырева П. М.* Российское общество: тенденции исторического транзита // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Вып. 6 / Отв. ред. М. К. Горшков. М.: Институт социологии РАН, 2007. С. 147–168. *Ядов В. А.* Теоретико-концептуальные объяснения «посткоммунистических» трансформаций // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Вып. 6 / Отв. ред. М. К. Горшков. М.: Институт социологии РАН, 2007. С. 12–23. Изменяющаяся Россия в зеркале социологии / Под ред. М. К. Горшкова и Н. Е. Тихоновой. М.: Летний сад, 2004. *Федотова В. Г.* Модернизация «другой» Европы. М.: Институт философии РАН, 1997.

[12] См.: *Grignon C. et Passeron J.-C.* Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature. P. : Hautes Etudes/ Gallimard/ Le Seuil, 1989. P. 41.

работа аналогичной строительной машины. Но наряду с ними требуется использование более тонких концептуальных средств.

Сказанное в полной мере относится к таким фундаментальным категориям, как «современность», «модерн», «модернизация», не говоря уже о «постмодерне», «постмодернизме» и «постмодернизации». Применительно к понятию модернизации, так же как и к понятию трансформации[13], требуются концептуальные подходы и средства, занимающие промежуточное положение между этими понятиями и соответствующими теориями, с одной стороны, и эмпирическими исследованиями и интерпретациями, с другой. Понятия и теории социокультурных традиций, инноваций и их взаимодействия относятся к числу таких концептуальных средств. Правда, можно с полным основанием утверждать, что и эти, давно существующие в социальной науке концепты и концепции, являются в известном смысле «бульдозерами», но если это и так, то речь в данном случае идет уже о понятийных машинах гораздо меньшего масштаба: если это и «бульдозеры», то гораздо меньшие. В сочетании с общей теорией модернизации (трансформации, изменения и т. п.) они позволяют, на наш взгляд, более основательно, реалистично и конкретно осмыслить модернизационные процессы в целом и в России в частности: происходят ли они вообще; если да, то в чем они состоят и каковы их характерные особенности.

Первоначально в социологии и смежных науках модернизацию рассматривали как процесс заведомо антитрадиционный, а модерн, соответственно, – как антипод традиции. Модернизация мыслилась как процесс, одну из сторон которого составляет отход от традиций, отказ от них. В известном смысле модернизация понималась как синоним детрадиционализации, а общество модерна считалось, соответственно, анти- или посттрадиционным. В качестве других антиподов традиции помимо модернизации рассматривали такие категории, как прогресс, разум, рациональность, индустриализм, науку, утопию и, конечно, инновацию. В дальнейшем в социологии все больше стало осознаваться, что и сами эти сущности

[13] Преимущество этого понятия нередко видят в том, что оно более нейтрально и менее нагружено телеологическими коннотациями, чем «модернизация» или «переход»; но, с другой стороны, оно более неопределенно, расплывчато и всеохватно, так как если не все, то очень многие общества так или иначе постоянно трансформируются.

и взаимодействие между ними носят гораздо более сложный характер. Модернизация стала представляться как процесс неоднородный и множественный.

Данная множественность выступает в двух аспектах: пространственном и временно́м. Пространственная множественность проявилась, во-первых, в многообразии форм модернизации в различных обществах, связанном с их культурными особенностями и традициями; во-вторых, в разнородном характере модернизации в различных социальных группах и областях социальной жизни. Временна́я множественность модернизации осознавалась как тот факт, что последняя может осуществляться неоднократно в рамках одного и того же общества, в разное время в разных обществах и сферах социальной жизни. В общем, социальная наука в последние годы пришла к выводу о том, что следует говорить не о модернизации, а о модернизациях во множественном числе, и это в полной мере относится и к России[14].

В связи с предыдущим, традиции сегодня все чаще и вполне обоснованно рассматриваются не только как препятствия на пути инноваций (что, безусловно, также имеет место), но и как факторы, условия и средства их внедрения и принятия[15]. Собственно, такую роль они играли и в прошлом, в том числе и в истории Европы. Хорошо известно, хотя об этом не часто вспоминают, что такие фундаментальные социокультурные инновации, как Возрождение, Реформация или Великая Французская революция, выступая против одних традиций, требовали возврата к другим, еще более «традиционным традициям», к античности или Священному Писанию[16].

---

[14] См., в частности: *Eisenstadt S. K.* Multiple Modernities // Daedalus. Multiple Modernities. Vol. 129, № 1. Winter, 2000. P. 1–29. Опыт российских модернизаций XVIII–XX века / Отв. ред. В. В. Алексеев. М.: Наука, 2000. *Капустин Б. Г.* Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998. С. 88–89.

[15] См. об этом: *Капустин Б. Г.* Современность как предмет политической теории. С. 142–146.

[16] Не случайно, даже слово «революция», с которым в последние два столетия в Европе связываются наиболее радикальные формы инноваций, первоначально обозначало периодические возвраты к некоему исходному или достаточно удаленному пункту, к чему-то уже существовавшему, циклическое, кругообразное движение чего-либо, вращение какого-либо тела вокруг своей оси и т. п., например, в таких выражениях как «революции колеса» или «революция времен года». Только с XVI в. оно постепенно стало использоваться для обозначения резких, внезапных и фундаментальных перемен, сдвигов и потрясений в социаль-

Из предыдущего следует необходимость и актуальность анализа, осмысления и переосмысления общих и частных механизмов социокультурных традиций, инноваций и их взаимодействия. Несмотря на то, что в данных областях существует немало достижений, серьезных и даже выдающихся трудов и исследований, в них по-прежнему остается множество темных мест, белых пятен, нерешенных проблем, загадок и, что, может быть, хуже всего, псевдоочевидностей.

О ТРАКТОВКЕ ТРАДИЦИИ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Понятие традиции принадлежит к числу наиболее широко используемых, важных, фундаментальных и одновременно наиболее туманных, многозначных и противоречивых понятий наук о человеке, в частности, социологии. Хотя литература по проблематике традиции огромна, если не сказать необъятна, собственно социологических трудов в данной области сравнительно немного. Некоторые классические социологические теории традиции рассматриваются ниже в другой нашей статье, публикуемой в настоящем сборнике. Здесь мы ограничимся указанием лишь на фундаментальные труды Ежи Шацкого и Эдварда Шилза, несмотря на свою давность, сохраняющие свое значение и сегодня[17]. Ряд работ носит междисциплинарный характер и находится на стыке социологии, философии, теории культуры, этнологии, социальной антропологии и т. д[18]. Интересная и содержательная дискуссия о теоретических аспектах исследования традиций, начатая статьей Э. С. Маркаряна,

ной, интеллектуальной, моральной и других областях. См.: Le Grand Robert de la langue française. 2-ème éd. T. VIII. Paris: Le Robert, 1985. P. 387–388.

[17] См.: *Шацкий Е.* Традиция. Обзор проблематики (1971) // Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990; *Shils E.* Tradition. L.: Faber and Faber, 1981.

[18] Из отечественных работ такого рода отметим, в частности, сборник «Традиция в истории культуры» под ред. В. А. Карпушина (М.: Наука, 1978), монографию В. Д. Плахова (Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. М.: Мысль, 1982) и труды выдающегося социального антрополога и индолога Д. Б. Зильбермана. (Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии, 1996, № 4. С. 76–105). Обзор российской литературы по данной теме см.: *Аверьянов В. В.* Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60–90-е годы XX века) // Общественные науки и современность. 2000, № 1. С. 68–77.

состоялась в 1981 году на страницах журнала «Советская этнография»[19]. О большом значении, придаваемом данной проблемной области, свидетельствуют предложения придать ей статус особого учения или специальной теории со специфическим названием «традициология» или «традициеведение»[20]. Впрочем, на наш взгляд, само по себе использование такого рода названий так же мало может способствовать развитию данной области, как название «феминология» – пониманию женщин, а «маскулинология» – мужчин.

Если попытаться резюмировать существующие на сегодняшний день теории и идеи относительно социокультурной природы традиций, то их можно свести к двум противоположным подходам.

Первый основан на представлении о традициях как о своего рода социокультурных генах, которые однозначно детерминируют характер определенного общества или группы и выступают как аналог и (или) продолжение механизмов биологической наследственности или «инстинктов». В некоторых вариантах подобных интерпретаций имеют место прямые биологические коннотации, в других они отсутствуют. В последнем случае традиции трактуются в качестве специфических социокультурных эйдосов, характерных для определенных цивилизаций и обществ. Такая позиция прослеживается не только в поверхностных и дилетантских, но и в серьезных трудах и исследованиях. Конкретное общество или конкретная культура выступают как определенный набор традиций, образующий специфический культурный генотип и обладающий специфическим культурным кодом, аналогичным коду генетическому. Соответственно, исследовательская задача состоит в том, чтобы этот код расшифровать или разгадать. Нередко в подобных интерпретациях понятие традиции сближается с понятием архетипа, хотя сам Карл Густав Юнг, внедривший «архетип» в интеллектуальное обращение, различал эти понятия[21]. Инновации в такой логике очевидным

[19] См.: Советская этнография, 1981. № 2. С. 78–115. № 3. С. 45–78.

[20] См.: *Маркарян Э. С.* О значении междисциплинарного обсуждения проблем культурной традиции // Советская этнография, 1981. № 3. С. 61. *Плахов В. Д.* Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. М.: Мысль, 1982. С. 5 и дал.

[21] Юнг рассматривает традицию как способ передачи архетипа от поколения к поколению, но не как собственно архетип. См.: *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного (1934) // Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 100.

образом рассматриваются либо как девиации, либо как частные случаи или разновидности традиции, либо как мутации, нарушающие целостность исходного социокультурного генетического материала, либо как «псевдоморфозы» (термин Освальда Шпенглера).

Вторая тенденция заключается в истолковании традиций как процесса и результата конструирования, производства, изобретения и последующего воспроизведения чего-либо в качестве воспринятого из прошлого, в качестве социокультурного наследия, независимо от того, является оно этим наследием или нет. Эта теоретическая позиция стала особенно популярной после выхода известной книги «Изобретение традиции» (1983) под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера[22]. В ней авторы на довольно большом историческом материале продемонстрировали, как в различных странах сравнительно недавно были «изобретены» как будто вполне «исконные» и существующие как бы «от века» «традиционные» культурные формы, политические и гражданские ритуалы и т. п. При этом сам Хобсбаум различал «изобретенные» и «подлинные» (“genuine”) традиции[23]. Очевидно, главной трудностью оказалось определить, что такое «подлинные» традиции, и как отличить их от «неподлинных», «изобретенных». В последующих дискуссиях и интерпретациях, однако, в изначальной понятийной паре Хобсбаума понятие «подлинной» традиции отошло на второй план или исчезло, видимо, вследствие его расплывчатости.

Можно выявить также различные варианты теорий, стремящихся так или иначе соединять эти две тенденции или занимать промежуточную и одновременно более «реалистическую» позицию.

На наш взгляд, основной и достаточно очевидный, хотя и не единственный, недостаток первой из отмеченных позиций состоит в фаталистском и провиденциалистском характере интерпретации традиций и, шире, социокультурной реальности. Социальные акторы в таком истолковании выступают как пассивные реципиенты традиций; последние же наделяются мощью, активностью, колоссальными адаптивными и даже мистическими свойствами и возможностями. Кроме того, данному подходу

---

[22] См.: *Hobsbawm E. and Ranger T.* (eds). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

[23] См.: *Hobsbawm E.* Introduction: Inventing traditions // Hobsbawm E. and Ranger T. (eds). The Invention of Tradition. P. 8.

свойственна недооценка роли инноваций и заимствований в социальном развитии.

Другая позиция также весьма уязвима для критики. В таком истолковании традиция выступает лишь как разновидность инновации; принципиальное различие между ними стирается. В определенном смысле все традиции являются сконструированными, «выдуманными», «изобретенными» (это справедливо отметил Гидденс)[24]; вопрос только в том, чтобы выяснить, где, когда и как то или иное изобретение подобного рода было сделано. Специфика традиции утрачивается, и она превращается в простое орудие манипуляции в руках определенных социально-политических сил или даже в некий эпифеномен. Фатализм первой точки зрения здесь преодолевается, но взамен предлагается истолкование упрощенное и волюнтаристское.

Принципиальные положения, выражающие наше понимание традиционных аспектов социального поведения, отчасти представлены в опубликованных ранее работах[25]. Вот некоторые иэ этих положений.

В общем виде под традициями мы понимаем «социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени»[26]. Составными частями традиции являются *объекты* социокультурного наследия (то,

---

[24] См.: *Giddens A.* Living in a Post-Traditional Society // Beck U., Giddens A. and Lash S. Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aestetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994. P. 93. *Гидденс Э.* Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь (1999). М.: Весь мир, 2004. С. 57.

[25] См., в частности: *Гофман А. Б.* Традиции // Культурология. XX век. Энциклопедия. Гл. ред. С. Я. Левит. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 265-266. См. также нашу статью «Традиция» в 3-м издании Большой Советской Энциклопедии и в «Философском энциклопедическом словаре». М.: Советская энциклопедия, 1983. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1989. Обычай как форма социальной регуляции (в соавторстве с В. П. Левкович) (1973) // *Гофман А. Б.* Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. *Гофман А. Б.* Социология и гражданская религия в современной России // Социология и современная Россия. Под ред. А. Б. Гофмана. М.: ГУ ВШЭ, 2003. *Гофман А. Б.* От какого наследства мы не отказываемся? Традиции и инновации в постсоветской России // Россия реформирующаяся. Ежегодник - 2004. Отв. ред. Л. М. Дробижева. М.: Институт социологии РАН, 2004.

[26] *Гофман А. Б.* Традиции // Культурология. XX век. Энциклопедия. Гл. ред. С. Я. Левит. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 265.

что передается), *процессы* наследования и его *способы*. В качестве традиций выступают самые разнообразные явления: определенные культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т. д. Традиции существуют во всех социокультурных системах, образуя необходимый элемент их существования, развития, своеобразия и самотождественности. Особенно широка сфера их действия в архаических, докапиталистических, так называемых «традиционных» обществах. В той или иной форме и степени они присутствуют во всех областях социальной жизни и культуры, от экономики и политики до науки и искусства. Наиболее велико значение традиции в религии.

Традиции составляют основание, элемент и результат функционирования коллективной памяти обществ и социальных групп, обеспечивая их самотождественность и преемственность в их развитии. В больших, сложных, открытых и мобильных обществах социальная и групповая дифференциация оказывает существенное влияние на интерпретацию и использование общенационального культурного наследия. Кроме того, различные социальные группы, классы, слои обладают своими собственными традициями. В дифференцированных обществах существует также множество разнообразных ориентаций и устремлений на те или иные социокультурные пространства («внутренние» и «внешние») и времена, исторические эпохи, рассматриваемые в качестве «подлинно» традиционных и образцовых. Отсюда множественность, разнородность и противоречивость традиционных культурных форм и их интерпретаций. Традиции являются объектом выбора, интерпретации и актуализации, осуществляемыми социальными субъектами из различных культурных образцов недавнего и далекого прошлого, находящихся в их распоряжении. При этом набор данных образцов не бесконечен, и отмеченный выбор осуществляется в рамках хотя и достаточно широкого, но ограниченного диапазона.

Каждое поколение, воспринимая из прошлого некоторую совокупность культурных образцов, не просто усваивает их в неизменном и готовом виде. Оно неизбежно, так или иначе, осуществляет среди них отбор, по-своему их интерпретирует, приписывает им новые значения и смыслы, которых до него не было. В этом смысле мы всегда выбираем не только свое настоящее, не только свое будущее: мы всегда вольно или невольно выбираем свое прошлое.

Тем не менее, несмотря на отмеченную разнородность, в каждом обществе, в том числе наиболее демократическом и плюралистическом, существует определенный набор культурных образцов, которые образуют ценностно-нормативное ядро общества и носят более или менее общезначимый характер. В социальной науке это ядро обозначалось и обозначается как «коллективное сознание» (Э. Дюркгейм), «генерализованные универсалистские нормы», «структурированный нормативный порядок» (Т. Парсонс), «гражданская религия», «публичная религия» и т. п. [27] Отмеченная совокупность культурных образцов в значительной мере носит традиционный характер, но не сводится к традиционным элементам. Сюда входят и такие явления, как общее историческое сознание (которое не сводится к традициям), общие идеалы, цели, язык и т. д. Это ядро воспринимается социальными субъектами как нечто «естественное», очевидное и само собой разумеющееся. Оно в значительной мере оно носит сакральный характер, более или менее устойчиво и неизменно. Оно может быть более или менее своеобразным или универсальным, но оно обязательно существует. Если оно исчезает, то и данное общество исчезает или же превращается в другое общество. Этот достаточно узкий набор сакральных норм и ценностей также является объектом выборов, актуализаций и интерпретаций, но его особенность в том, что сами эти выборы, актуализации и интерпретации носят более длительный, устойчивый и неизменный характер, чем другие.

Разнообразие и многообразие существующих в мире обществ и культур в значительной мире связаны с разнообразием и многообразием соответствующих традиций. Однако поскольку общества и культуры не являются неподвижными и замкнутыми образованиями, в них и между ними постоянно происходят инновации, взаимообмен, культурные заимствования и культурная диффузия. Даже наиболее устойчивые, длительные и неизменные культурные образцы, составляющие традиционный облик и символическое своеобразие определенного общества, нередко являются результатом заимствования. Культурные образцы, выступающие первоначально как инновации для заимствующей культуры, впоследствии нередко в ней традиционализируются, становясь составной частью ее культурного наследия.

---

[27] См. об этом, в частности, статью «Социология и гражданская религия в современной России» в настоящей книге.

Учитывая отмеченную выше сложность и многозначность традиционных аспектов культуры и социального поведения, необходимо выявлять и анализировать различные типы традиций и традиционности, их смыслы, значения и функции в определенных социокультурных комплексах и ситуациях. Такой подход позволит более реалистично и конкретно оценивать и понимать феномен традиции в целом и отдельные его формы. В частности, важно выяснить и уточнить, с каким или какими из типов традиции мы имеем дело в той или иной исследовательской ситуации, что обычно не делается. Имея в виду фундаментальную омонимию слова «традиция», при ее изучении речь может идти о весьма разных вещах. Например, о «традиции-инерции», воспроизводящей привычный порядок вещей. Или о «традиции-ностальгии», погружающей в сладкие воспоминания о временах, когда солнце светило ярче и трава была зеленее. Или о «традиции-реставрации», осознанном стремлении восстановить реальное или мифическое прошлое, представляемое как длительное, устойчивое и «свое». Или о «традиции-ритуале», воспроизводящей в символической форме те или иные тенденции или события прошлого. Или о «традиции-константе», культурном образце, сохраняющемся в определенном обществе в течение длительного времени. Или о «традиции-оболочке», содержащей новое вино в старых мехах. И т. д.

Перспективы дальнейшей разработки теории традиции состоят, на наш взгляд, в дифференциации этого понятия, выявлении различных типов традиций, анализе этих типов в различных социокультурных комплексах и ситуациях, а также в исследовании взаимодействия традиций с другими социокультурными явлениями: инновациями, диффузией, заимствованиями, модой, различных проявлений глобализации и информатизации.

ДЕТРАДИЦИОНАЛИЗАЦИЯ, РЕТРАДИЦИОНАЛИЗАЦИЯ ИЛИ МОДЕРНИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОСТИ?

Каково место традиций в сегодняшнем модернизированном, глобализированном и информатизированном мире? Аналитики по-разному отвечают на этот вопрос. Некоторые из них утверждают, что в целом происходит процесс деградации «подлинных» традиций и замена их «искусственными» заменителями, суррогатами,

навязываемыми индивидам государством, бюрократическими организациями, потребительским капитализмом, политическими элитами, промоутерами медиа, культурной и туристической индустрии, причем степень контроля над сознанием и поведением в последнем случае выше, чем тот, который когда-либо осуществляли традиции[28]. Впрочем, подобная «ностальгическая» точка зрения среди специалистов встречается сравнительно редко.

Гораздо более широкое распространение получила концепция «детрадиционализации», разработанная Ульрихом Беком и, главным образом, Энтони Гидденсом. Оба они исходят из того, что современность (modernity) в принципе разрушает традицию. Тем не менее «детрадиционализация» в полной мере происходит только на стадии «общества риска» и «рефлексивной модернизации» (Бек) или «позднего» («высокого») модерна (Гидденс). В частности, Бек обосновывает факт «детрадиционализации индустриально-общественных форм жизни», и вместе с тем – исчезновения традиционных форм классового деления, их замены индивидуальными и «малогрупповыми» различиями, индивидуализации социального неравенства, а также, несмотря на критику идеи прогресса, «согласия на прогресс» как легитимирующей силы в современных обществах[29].

Согласно Гидденсу, на ранних фазах современного социального развития сотрудничество между модерном и традицией имело важное значение. Последняя сохраняла свое влияние, особенно на уровне локальных общин. Но ранние институты модерна не только зависели от существовавших традиций, но и создавали новые. Основанная на традиции «шаблонная истина» («formulaic truth») и связанные с ней ритуалы стали действовать в новых сферах, наиболее важной из которых оказалась «нация»[30]. Даже в наиболее модернизированных обществах традиции полностью не исчезают, они сохраняются и в некоторых отношениях и контекстах даже расцветают. В каком же смысле и в каких обличьях традиции сохраняются

---

[28] См.: *Gross D.* The Past in Ruins. Tradition and the Critique of Modernity. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992. P. 5, etc.

[29] *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 103–146, 300 и дал.

[30] См.: *Giddens A.* Living in a Post-Traditional Society // *Beck U., Giddens A. and Lash S.* Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aestetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994. P. 91–93.

в обществах «позднего модерна»? Их особенность заключается в том, что они отрываются от определенных мест и времен, к которым они были привязаны в до-модерных и раннемодерных. Будучи старыми или новыми, традиции в современном мире существуют в одном из двух вариантов. 1) Они «могут дискурсивно и ясно выражаться и отстаиваться, иными словами, обосновываться как имеющие ценность в мире множества конкурирующих ценностей»[31]. 2) В противном случае традиция становится *фундаментализмом*, «традицией в традиционном смысле», т. е. «утверждением шаблонной истины безотносительно к последствиям»[32].

В целом, Гидденс полагает, что в современном глобализирующемся мире традиции сохраняются лишь постольку, поскольку они доступны для дискурсивного оправдания и готовы к открытому диалогу не только с другими традициями, но и с альтернативными образами действия[33]. Единственной альтернативой такого подхода к традициям является насилие. Таким образом, традиции, по Гидденсу, хотя и в ослабленном, трансформированном и рационализированном виде, продолжают, тем не менее, составлять один из элементов обществ высокого (позднего) модерна, отличающихся такими чертами, как неустойчивость, риск и рефлексивность. Учитывая это, используемый им термин «детрадиционализация» нельзя признать удачным. Во-первых, он неудачен по существу. Во-вторых, он неточно выражает и искажает суть его собственной позиции[34]. Знакомство с ней демонстрирует нам, что речь в данном случае идет не о детрадиционализации, а о *трансформации традиционности*, т. е. существенном изменении содержания традиций, их места в социальной жизни и взаимодействия с другими, нетрадиционными

---

[31] *Giddens A.* Living in a Post-Traditional Society // *Beck U., Giddens A. and Lash S.* Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aestetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994. P. 100.

[32] *Giddens A.* Op. cit. P. 100.

[33] *Giddens A.* Op. cit. P. 105.

[34] То же самое относится к используемому им достаточно давнему термину «пост-традиционное общество», а также к некоторым его категоричным формулировкам в более ранних работах, отчасти противоречащим вышеизложенным положениям, например, к такой: «...Радикальный отход от традиции (turn from tradition), внутренне присущий рефлексивности современности, создает разрыв... с предыдущими эпохами». *Giddens A.* The Consequences of modernity. Cambridge, 1991. P. 175–176.

или антитрадиционными культурными образцами и действиями и (или) включенности в них.

Вот почему взгляды тех аналитиков, которые не считают, что детрадиционализация имеет место и, соответственно, не пользуются данным термином, по существу зачастую почти не отличаются от взглядов Гидденса. Некоторые развивают близкие им положения, доказывая при этом, что *детрадиционализации нет*. Об этом свидетельствует, в частности, изданный в Великобритании сборник «Детрадиционализация» (1996), ряд авторов которого, вопреки его заглавию, как раз и заняты тем, что доказывают отсутствие детрадиционализации или даже наличие «ретрадиционализации»[35]. В частности, один из них, Джон Томпсон, опираясь в общем примерно на те же факты и тенденции, что и Гидденс, и приходя примерно к тем же выводам, тем не менее, достаточно убедительно показывает, что в современных обществах происходит не детрадиционализация, а *изменение* роли традиций, связанное с их делокализацией и медиатизацией, и что картина в данном отношении гораздо более сложна[36].

Томпсон выделяет четыре аспекта традиции: «герменевтический» (передаваемая индивидами от поколения к поколению интерпретативная система, способ понимания мира), «нормативный», «аспект легитимации» и «аспект идентичности». Основываясь на этом различении, он обосновывает следующие положения[37]. 1) С развитием обществ модерна наблюдается последовательный упадок традиционного основания действия и власти; иными словами, уменьшается значение «нормативного» и «легитимационного» аспектов традиции. 2) Однако в других отношениях она сохраняет свое значение: в качестве средства придания смысла миру («герменевтический» аспект) и способа создания чувства принадлежности («идентификационный» аспект). 3) Хотя традиция сохраняет свое значение, она испытывает серьезные трансформации: передача

[35] См.: Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity. Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell, 1996. *Adam B.* Detradionalization and the Certainty of Uncertain Futures // Ibid. P. 139.

[36] См.: *Thompson J. B.* Tradition and Self in a Mediated World // Detraditinalization. Critical Reflections on Authority and Identity. Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell, 1996. P. 89–108.

[37] См.: *Thompson J. B.* Tradition and Self in a Mediated World // Detraditinalization. Critical Reflections on Authority and Identity. Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell, 1996. P. 91–94, etc.

символических форм, включающих традиции, все больше отрывается от социального взаимодействия в общих местах обитания. Традиции не исчезают, но они перестают прочно «пришвартовываться» (lose their moorings) к общим местам повседневной жизни. 4) Отрыв традиций от этих мест не означает, что они свободно несутся куда угодно; наоборот, они сохраняются только если непрерывно вновь внедряются (re-embedded) в новые контексты и пришвартовываются к новым территориальным единицам. Как видим, позиция Томпсона в ряде пунктов близка позиции Гидденса, но, в отличие от последнего, он не считает уместным говорить о «детрадиционализации».

Особняком в данном вопросе стоит точка зрения французского социолога Брюно Латура. В отличие от предыдущих теоретиков, он считает, что современная эпоха не является ни «модерной» ни, тем более, «постмодерной»; ее следует квалифицировать как просто «амодерную». В работе с характерным названием «Мы никогда не были модерными» он стремится показать, что само деление на «до-модерное» и «модерное», «архаическое» и «передовое» и т. п. содержит в себе специфическую линейную темпоральность, линейное видение времени. Между тем иная временная перспектива и ретроспектива совсем не принуждает нас к использованию подобных ярлыков, поскольку тогда любой набор современных элементов может соединять в себе элементы, почерпнутые из разных времен. В такой системе координат наши действия следует признать политемпоральными. «Модернизм, так же как и его анти- и пост-модерные королларии, был лишь временным результатом отбора, осуществленного небольшим числом агентов от имени всех»[38]. Но если «мы» никогда не были «модерными», то это одновременно означает, что «мы» никогда не были и не являемся «традиционными». Представление о существовании неизменной традиции, так же как и обществ без истории – это иллюзия. «Человек не рождается традиционным; он становится традиционным, делая этот выбор посредством постоянной инновации. Идея идентичного повторения прошлого и идея радикального разрыва с любым прошлым являются симметричными результатами одной и той же концепции времени. Мы не можем вернуться к прошлому, к традиции, к повторению, потому что эти большие неподвижные области представляют собой

[38] *Latour B.* We Have Never Been Modern. London; New York, etc.: Prentice Hall, 1993. (1-е изд. – 1991). P. 76.

искаженную картину земли, которая нам сегодня больше не обещана: прогресса, перманентной революции, модернизации, полета вперед»[39], – пишет Латур.

Что же делать, если «мы» не можем двигаться ни вперед ни назад? Отвечая на этот вопрос, французский социолог подчеркивает, что мы никогда и не двигались подобным образом, а всегда активно сортировали (have sorted out) различные элементы принадлежности к различным временам. Мы никогда не были погружены в однородный планетарный поток, исходящий из будущего или глубин прошлого. Таких потоков никогда не было, их нет и сегодня. Мы можем действовать иначе, а именно вернуться к многочисленным сущностям, которые всегда развивались по-разному. Если существуют еще многие из нас, кто отвоевал способность осуществлять нашу собственную сортировку из элементов, принадлежащих нашему времени, мы вновь откроем свободу движения, которую модернизм у нас отвергал и которую мы в действительности никогда не теряли.

Как видно, позиция Латура является радикально антимодернистской и плюралистической. Его взгляды на модерн и традицию включены в более широкую теорию, которую здесь не место обсуждать. Отметим лишь, что нарисованная им картина модерна, с одной стороны, фиксирует внимание на некоторых его важных особенностях и уязвимых чертах, с другой – носит несколько утрированный и упрощенный характер, приписывая «проекту» модерна стройность, единство и завершенность замысла, которой, вероятно, у него не было. Нарисованный им идеальный и негативный образ проекта модерна, вероятно, слишком далек от реальности, особенно если иметь в виду не отдельных идеологов этого проекта, а тех, кому он, собственно, был адресован и кого он призван был увлечь. Исходя из этого, уместно, на наш взгляд, продолжить и перефразировать тезис Латура, сформулированный в заглавии его труда, следующим образом: «Мы не только никогда не были, но и *не хотели быть модерными»*.

Действительно, теории и само понятие модернизации зачастую страдают телеологизмом, или финализмом: представлением о том, что все общества движимы стремлением к некоей единой цели. При этом, согласно данному представлению, одни общества уже достигли

---

[39] *Latour B.* We Have Never Been Modern. London; New York, etc.: Prentice Hall, 1993. (1-е изд. – 1991). P. 76.

этой цели, другие к ней приблизились, а третьи от нее далеки или даже еще больше удаляются. Но этого недостатка можно избежать или, по крайней мере, его можно уменьшить, если не интерпретировать соответствующие процессы как единый «проект», который осознанно и целенаправленно реализовывался на протяжении столетий, не как однонаправленное движение всех обществ к одному и тому же пункту назначения. Следует иметь в виду, что в последние полтора столетия в социологических теориях в данном отношении произошла довольно значительная «модернизация модернизационных теорий», в результате которой указанный фундаментальный изъян существенно уменьшился. Достаточно сравнить первоначальные варианты теорий модернизации в широком смысле (а без них аналогичные теории в узком смысле, применительно к целенаправленным изменениям в «незападных» странах, немыслимы), такие как теории прогресса и эволюции общества, зачастую отождествляемого с человечеством, с последующими воззрениями, рассматривающими модернизации как множественные в различных отношениях процессы, о чем шла речь выше. Радикальные критики теорий модернизации склонны рассматривать последнюю как реализацию единого замысла, проекта, которого в действительности не было. Они приписывают качества цельности, связности и целенаправленности «проекта» многим явлениям и процессам, которые на самом деле были непреднамеренными последствиями социальных идей, идеалов и действий. В этом отношении телеологизм присущ как раз радикальным критикам модерна. В качестве эталона они берут радикальные или первоначальные теории модернизации или сводят к ним все эти теории.

Впрочем, полный отказ от идеи более или менее универсального характера модернизации и наличия в ней, как и в ее результате, – обществе модерна, – общих признаков, невозможен и не нужен. Такой отказ чреват еще более серьезными изъянами: представлением о полной несоизмеримости и несопоставимости обществ и культур, абсолютным релятивизмом в анализе и оценке их состояния, движения и взаимодействия. В конце концов, несмотря на все разнообразие и многообразие путей и результатов модернизации, в ней существуют общие черты, и не видеть их невозможно[40]. И дело здесь

---

40 Перечень этих черт хорошо известен. Это индустриализация и постиндустриализация, институты политической демократии, правового государства и граж-

не в том, что некие идеологи их задумали, а некие исполнители стали их рьяно претворять в жизнь так, как будто речь идет о какой-то «команде» модернизаторов и модернистов. Черты модерна лишь частично сформировались в результате соответствующего «проекта»; как и вообще в социокультурных процессах, они в значительной мере явились определенным общим следствием непреднамеренных действий и тенденций, взаимодействий и взаимовлияний. Кроме того, они существуют и сложились как общая результирующая намерений, целей и деятельности различных агентов, групп, обществ и соответствующих проектов[41]. Данные проекты различались изначально в разных странах европейского мира и лишь *post festum* приобрели черты цельности, завершенности и гармонии единого «проекта», прежде всего в трудах теоретиков, дававших ему ретроспективную оценку. Они различались и впоследствии и различаются до сих пор в «модернизирующихся» и «модернизированных» обществах, «западных» и «восточных», «северных» и «южных». Тем не менее, вольно и невольно сохраняя свою специфику и различия, они прямо или косвенно сохраняют, культивируют и развивают общие черты общества модерна, как «раннего», так и «позднего». Влияние традиций при этом безусловно, но и сами они неизбежно испытывают серьезные трансформации.

В настоящее время происходит процесс, который можно назвать *модернизацией традиционности*. Если в традиционных обществах доминируют инерция, следование заветам предков, традиции-привычки, которые 1) установлены раз навсегда, более или менее неизменны и однозначны, 2) интерпретируются специальными хранителями традиции (жрецами, священниками, правителями), то теперь они а) подвижны, б) свободно интерпретируются самими разнообразными социальными субъектами. Наряду

данского общества, определенный уровень образования, независимая пресса, секуляризация и т. д. Этот перечень может быть более или менее длинным, в нем могут присутствовать или отсутствовать те или иные пункты, удельный вес каждой из них может быть различным, и каждая может быть по-разному выражена. И тем не менее он существует, и для многих социальных субъектов, как вступивших на путь модернизации, так и не вступивших, представляется более или менее очевидным и желательным.

[41] Это означает, что вопреки некоторым ранним теориям, откуда бы ни «шла» модернизация, она не может считаться синонимом «вестернизации», так же как сегодняшняя глобализация не тождественна «американизации».

с традициями-привычками, воспроизводящими некогда установленный порядок вещей, появляются другие виды традиций: традиции-реставрации, традиции-реконструкции, традиции-ностальгия, традиция-утопия, традиция-революция и т. д. Но дело не только в изменении сущности традиций, их структурной дифференциации, но и в изменении их функциональной роли, роли традиционности как таковой. Во всех аспектах и функциях: ценностно-нормативной, герменевтической, легитимирующей и идентификационной у традиции появляются конкуренты: заимствованные традиционные, нетрадиционные, инновационные формы социального действия, социальной регуляции и саморегуляции, выполняющие те же функции.

Из предыдущего следует, что в настоящее время, в связи с процессами глобализации, информатизации, развития средств коммуникации, расширяется диапазон отбираемых и актуализируемых традиционных культурных образцов различных обществ. Усиливается их подвижность, интенсифицируются процессы взаимообмена, заимствования, диффузии. Интенсифицируются не только инновации, но и процессы их традиционализации. Происходит «делокализация» и «детемпорализация» традиций, их отрыв от фиксированных пространственных и временных рамок. При этом постоянное движение традиционных образцов происходит не только от «центра» к «периферии» мировой системы, но и в обратном направлении. Традиции и инновации сегодня образуют неразрывное единство: они превращаются друг в друга и не могут существовать друг без друга, так же как без культурных заимствований, диффузии, моды, туризма, самых разных форм глобализации и информатизации.

Сегодня в большей степени, чем когда-либо, традиции являются объектом выбора, интерпретации и актуализации, индивиды и социальные акторы выбирают не только свое настоящее, не только свое будущее, но и прошлое. Традиционные культурные образцы нередко содержатся внутри самых разных инноваций. Зачастую традиции выступают в качестве своего рода оболочки инноваций, и наоборот. Происходит традиционализация тех явлений, которые раньше считались нетрадиционными или антитрадиционными. В частности, утопии перестали быть сугубо инновационными и «футуристскими» явлениями: в современную эпоху чрезвычайно важную роль играют традиционалистские утопии и традиционалистское прожектерство. С другой стороны, религиозный и этнический

фундаментализм, выступающий от имени традиции, в действительности нередко представляет собой радикальную инновацию.

В общем, «традиционные инновации», с одной стороны, и «инновационные традиции», с другой, сегодня можно рассматривать не как своего рода *contradictio in adjecto*, аналог «белой черноты» или «черной белизны», а как взаимозависимые, взаимодополняющие и взаимопроникающие факторы и элементы социокультурных изменений. Все это наблюдается в современной России.

ДОСОВЕТСКОЕ И СОВЕТСКОЕ: ОТ РЕВОЛЮЦИОННОГО К ТРАДИЦИОННОМУ

Для того чтобы осмыслить соотношение традиционных и новых культурных образцов в современной России, полезно сравнить нынешнюю ситуацию с ситуацией после октября 1917 года. Точно так же, как сегодня мы пытаемся понять соотношение постсоветского и советского, уже в первые послеоктябрьские годы многие стали задумываться о том, как соотносятся советские и досоветские периоды в истории страны. Уже тогда начались дискуссии, продолжающиеся по сей день, о том, означает ли новый строй радикальный разрыв с прошлым или, несмотря на кровавый характер революции и Гражданскую войну, в нем имеет место фундаментальная преемственность. Так, например, Николай Бердяев подчеркивал преемственный и органичный характер большевизма по отношению к истории России, его глубоко национальный и традиционный характер. Напротив, Марсель Мосс, выдающийся французский социолог и социальный антрополог, активно участвовавший в социалистическом движении и специально изучавший большевизм, полагал, что, несмотря на известную преемственность царизма и большевизма, в равной мере далеких от интересов и чаяний российского общества, большевистский режим – это результат революционного заговора бланкистского типа, непродуманный и неудачный эксперимент «активного меньшинства», который носит преимущественно нетрадиционный для России характер, не соответствует «общей воле» «неактивного большинства» и насильственно навязан ему[42].

[42] См. об этом: *Гофман А. Б.* Два подхода к оценке большевизма: Марсель Мосс и Николай Бердяев (1998) // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 543–570.

Эти две точки зрения, сформулированные в 1920-е – 1930-е годы, и в то время и впоследствии постоянно воспроизводились с различными вариациями и продолжают воспроизводиться до сих пор.

Той же позиции, что и Бердяев, придерживался, в частности, и Василий Шульгин, известный монархист и один из вождей монархической контрреволюции. Уже в 1920 году этот убежденный противник большевизма признает, что большевики, несмотря на всю его неприязнь к ним, в действительности осуществляют и осуществят то дело, за которое он боролся всю жизнь. Он подчеркивает преемственность советской России по отношению к досоветской, вопреки всем коллизиям, разрывам и революционным потрясениям. С его точки зрения, что бы ни думали и ни говорили большевики, они восстанавливают могущество, единство и границы России «до ее естественных пределов», а также «подготовляют пришествие самодержца всероссийского», который будет «истинно красным по волевой силе и истинно белым по задачам, им преследуемым»[43].

Противоположной точки зрения, согласно которой Октябрьская революция и советский строй разорвали историческую преемственность в развитии страны, придерживаются, например, Александр Солженицын и известный историк Ален Безансон, расходящийся с ним в ряде других отношений[44].

Почему эти позиции важны и актуальны сегодня? Во-первых, потому, что это интересно и поучительно с исторической точки зрения. Во-вторых, потому, что от того, какая из них, явно или неявно, признается верной, зависит, в частности, оценка нынешнего пути развития российского общества. Если семьдесят четыре года существования Советского Союза были своего рода лакуной в истории страны, если этот трагический этап в ее жизни был «неестественным», «ненормальным» и «нетрадиционным», то логично предположить, что восстановление нарушенной преемственности и «нормального» хода исторического процесса означает возврат (насколько вообще возможен возврат в истории – отдельная тема) к доктябрьским временам и соответствующим институтам. Если же СССР представляет собой более или менее «естественное» и «нормальное»

---

43 *Шульгин В. В.* 1920 год // Шульгин В. В. Годы. Дни. 1920 год. М.: Новости, 1990. С. 793–809, 796–797.

44 *Безансон А.* Русское прошлое и советское настоящее // Безансон А. Советское настоящее и русское прошлое. Сб. статей. М.: Изд-во «МИК», 1998. С. 61–76.

звено в истории страны, так или иначе включенное в российскую традицию, то в настоящее время следует опираться на это звено или какие-то его элементы.

Необходимо отметить, что сами большевики неоднозначно и изменчиво интерпретировали свои взаимоотношения с традиционным прошлым российского общества. Первоначально они всячески подчеркивали факт разрыва с ним[45]. Предполагалось, что с Октября начинается совершенно новая и беспрецедентная эра в мировой истории, которая ассоциировалась с идеей победы Мировой революции. Когда выяснилось, что последняя задерживается на неопределенное время, большевики взяли курс на всемерное укрепление и расширение Советского Союза с тем, чтобы со временем превратить его во всемирное социалистическое государство, в МСССР, Мировую Социалистическую Советскую Республику[46]. Заявленный разрыв с прошлым сохранялся в той или иной степени и форме в течение всего существования Советского Союза. Однако утверждение идеологии советского патриотизма как непрерывно расширяющегося российско-советского социалистического отечества сопровождалось постепенным возрождением и даже усилением многих хорошо известных аспектов традиционной дооктябрьской идеологии российской власти: полной централизации

---

[45] В связи с этим и история России начиналась как бы заново, с чистого листа. Отсюда понимание Советского Союза как очень молодого общества, только начинающего свой жизненный путь и тем самым выгодно отличающегося от старых и дряхлых западных обществ и противостоящего им. Традиционная для России идея «загнивающего» Запада была в связи с этим продолжена, актуализирована и обрела новую жизнь. Поэт Владимир Маяковский, стремившийся быть хорошим большевистским агитатором, прекрасно выразил такое восприятие социального возраста нового государства в известной поэме «Хорошо!» (1927): «Другим странам по́ сто. История – пастью гроба. А моя страна – подросток, – тво́ри, выдумывай, пробуй!».

[46] В «Декларации об образовании Союза Советских Социалистических Республик» (декабрь 1922 г.) было прямо сказано: «...Доступ в Союз открыт всем социалистическим советским республикам, как существующим, так и имеющим возникнуть в будущем... Новое союзное государство ... послужит верным оплотом против мирового капитализма и новым решительным шагом по пути объединения трудящихся всех стран в Мировую Социалистическую Советскую Республику». http://музейреформ.рф/content/deklaraciya-i-dogovor-ob-obrazovanii-sssr-1922 Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* От «малого» общества к «большому»: классические теории социального роста и их современное значение // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 605–607.

и концентрации социально-экономической жизни, «культа личности», всесилия государства и его бюрократического аппарата, тотального господства «единственно верного учения», насильственного подавления личных и гражданских свобод, антизападничества («борьба с империализмом») и т. п. Таким образом, предсказание В. В. Шульгина, сделанное в 1920 году, оказалось пророческим. В самом деле, постепенно выяснилось, что несмотря на радикализм большевистского проекта, полную смену социокультурной и политической символики и море крови, пролитой в революции и Гражданской войне, 25 октября 1917 года система традиционных социальных институтов, существовавших до февраля этого же года, *себя восстановила*. Произошел поворот на 360 градусов, и новые люди, большевики, самоотверженно и беспощадно боровшиеся с царским режимом, продолжили его же старую «генеральную линию».

Интересно, как в связи с этим эволюционировало представление большевизма о времени, а вместе с тем его трактовка собственных идеалов и традиций. Здесь наглядно прослеживается феномен превращения утопического сознания в традиционалистское. Для понимания такого превращения представляется полезным обратиться к некоторым идеям позднего Эмиля Дюркгейма. В свое время он отмечал в социальном развитии чередование «творческих» («новаторских») и «обычных» периодов, напоминающее известное различение «критических» и «органических» эпох Сен-Симоном и Контом. «Творческие» периоды, помимо прочего, отличаются тем, что идеалы, без которых, по Дюркгейму, никакое общество существовать не может, представляются социальным субъектам почти совпадающими с реальностью, кажутся совсем близкими к осуществлению и помещается в близкое, весьма достижимое будущее[47]. В сменяющие эти времена «плодотворной бури» идеалы не исчезают и сохраняют свое очарование, но уже не смешиваются с реальностью, а сохраняются в форме воспоминания. Происходит опрокидывание идеалов в прошлое, их ритуализация, в результате чего

[47] «Идеальное тогда стремится слиться в одно целое с реальным; вот почему у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью и Царство Божие осуществится на этой земле». *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. С. 299.

они все больше выступают в форме традиций, праздников и разного рода церемоний[48].

Такой подход позволяет нам лучше понять смену утопического и традиционного типов сознания, а также особенности социокультурного времени, сжатого и быстрого в «новаторские» периоды, растянутого и медленного – в обычные. С этих позиций можно объяснить и специфику социального времени в ходе революций (не случайно названных К. Марксом «локомотивами истории») и загадку «нетерпения», часто присущего революционному сознанию.

Подобные метаморфозы в истолковании и временно́м восприятии идеалов можно проследить и в истории советского общества. Поколению революционеров, совершивших Октябрьскую революцию, была свойственна непоколебимая убежденность в том, что дети их, не говоря уже о внуках, безусловно, будут жить при коммунизме: настолько коммунистический идеал казался близким к осуществлению. В 1920 году В. И. Ленин решительно заявлял, что комсомольцы того времени смогут «начать и довести до конца постройку здания коммунистического общества» и уверенно обещал, что «поколение, которому теперь 15 лет», «через 10–20 лет будет жить в коммунистическом обществе»[49]. Сегодня эти декларации кажутся странными, наивными или, наоборот, лицемерными пропагандистскими уловками, но скорее всего вождь в данном случае искренне верил в то, что говорил с трибуны.

Такого рода представления и соответствующий тип сознания в нормальных условиях должны были бы довольно быстро смениться более реалистичными. Но они сохранялись и, главное, искусственно поддерживались десятилетиями благодаря разного рода постоянно принимаемым «чрезвычайным» мерам, репрессиям, «промыванием мозгов», изоляцией от внешнего мира. Они получили выражение и сорок лет спустя в известном утверждении Н. С. Хрущева о том, что «нынешнее» поколение советских людей будет жить при коммунизме. При этом благоразумно не уточнялось, о каком, собственно, поколении идет речь: о только что родившихся младенцах, стариках или людях среднего возраста. Но уже в период «застоя» временна́я перспектива изменяется. Это проявилось, в частности, в концепции «развитого социализма»,

[48] *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения. С. 299-300.

[49] *Ленин В. И.* Задачи Союзов молодежи. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 314, 318.

призванной обосновать перенос достижения коммунистического идеала на неопределенное время. В это же время в идеолого-пропагандистской деятельности КПСС все больше преобладает установка на воспитание советских людей в духе революционных, боевых и трудовых традиций, что нашло отражение в ряде партийных решений. Таким образом, происходила ритуализация и традиционализация идеала, его перенесение из «светлого» будущего в «славное» прошлое. Если вначале традиция находилась на службе и в подчинении у утопии, то в конце, наоборот, утопия оказалась подчинена традиции, отобранной и определенным образом сконструированной Советской властью.

Советская власть всегда осуществляла определенную «политику традиции» и вместе с тем тотальный контроль над коллективной памятью и оценками прошлого, как, впрочем, и в других областях культуры. Постоянно происходил властный отбор и официальное санкционирование того, что «хорошо» и что «плохо» в социокультурном наследии, что разрешено для современного использования, а что запрещено, вплоть до запрета упоминания. Нельзя сказать, чтобы эта политика была однозначной, последовательной и неизменной. Она носила в целом инструментальный, дифференцированный и конъюнктурный характер, подчиняясь определенным образом понимаемым стратегическим и тактическим политическим требованиям. Стремление создать совершенно особую «пролетарскую» культуру, полностью отрицающую культурные традиции, иногда наблюдавшееся в 1920-е годы в разных областях жизни, от литературы до архитектуры и строительства «домов-коммун», было довольно быстро пресечено. А «Пролеткульт», существовавшая с 1917 года организация, пытавшаяся реализовать подобную программу и не полностью подчинявшаяся официальному партийному начальству, подвергался постоянной критике и в 1932 году был ликвидирован. В целом репрессивная политика в отношении православия и других традиционных конфессий становилась то более, то менее жесткой. Одновременно активно внедрялись идеологические стандарты, призванные служить сакральными заменителями традиционных религиозных верований и практик. В той мере, в какой последние сохранялись, они также находились под жестким партийным контролем.

Особое место в советском обществе занимала политика власти в области ритуалов. Некоторые дооктябрьские ритуалы, церемонии

и праздники были сначала запрещены, затем вновь разрешены. Например, празднование Нового года с елкой, игрушками и другими праздничными атрибутами, запрещенное после революции, было вновь разрешено во второй половине 1930-х годов, хотя и в сопровождении ряда новых советских элементов, заменивших традиционную религиозную символику. Уже с 1920-х годов предпринимаются усилия по созданию специфической советской обрядности. Придумываются новые ритуалы, вроде «октябрин» (вместо крестин), «красных свадеб», «красных похорон» и т. п. Впоследствии конструирование и внедрение новых обрядов превратилось в особый жанр, или вид творчества. В этом жанре трудилось множество работников культуры, издавалась масса специальных методических разработок и рекомендаций. Как правило, попытки внедрения такого рода ритуалов и придания им статуса традиционности, несмотря на усилия идеологических работников, были безуспешными.

Правда, некоторые советские общегражданские праздники, как правило, объявленные нерабочими днями, такие как 7-е ноября, 1-е мая, 9-е мая, 23-е февраля и 8-е марта, вполне укоренились. Но им не всегда приписывались изначально задуманные властью идеологические значения. Так, 1 мая постепенно стал истолковываться как праздник весны, 8 марта – просто праздник женщин, а 23 февраля – праздник представителей противоположного пола, оторвавшись в значительной мере от первоначальных ассоциаций с борьбой угнетенных трудящихся женщин в западных странах во втором случае, эксплуатируемых трудящихся обоего пола (в этих же странах) – в первом и с Советской Армией – в третьем.

С 1960-х – 1970-х годов, в связи с ростом участия населения в религиозных праздниках, в частности Пасхи, власти стали использовать различные меры силового и административного воздействия, с привлечением комсомольского «актива» и народных дружинников, против посещения храмов в праздничные дни, точно так же как раньше это делалось по отношению к «стилягам» и другим сторонникам «неправильной», «не нашей» моды. Весьма оригинальным способом антирелигиозной пропаганды с 60-х годов, впрочем, также не очень успешным, стала традиция работы кинотеатров в пасхальную ночь с показом наиболее популярных фильмов с целью отвлечь людей от участия в религиозных церемониях.

Весьма важным компонентом «политики традиции» Советской власти стали переименования: городов и других населенных пунктов, улиц, заводов и т. д. Особенно активной эта деятельность была в первые послеоктябрьские десятилетия, но и впоследствии она продолжалась вплоть до последних лет существования СССР. В зависимости от политической конъюнктуры, от того, был ли тот или иной «вождь» в данный момент в фаворе или в опале, имена то давались, то отнимались, то вновь возвращались. Например, город Юзовка в 1924 году был переименован в Сталино, затем в 1961 году – в Донецк; город Царицын в 1925 году – в Сталинград, затем в 1961 году – в Волгоград; город Пермь с 1940 по 1957 год назывался Молотов и был лишен этого имени после того, как Молотов-человек попал в опалу в правление Н. С. Хрущева. То же самое случилось с московским метрополитеном, который до того как получить привычное для советских времен имя Ленина, носил имя другого сталинского наркома, Л. М. Кагановича, снятого со своих постов тем же Хрущевым вместе с Молотовым за участие в «антипартийной группе».

Но чемпионом по переименованиям в советские времена по праву может считаться украинский город Луганск, который переименовывался в общей сложности четыре раза! В 1935 году он был переименован в Ворошиловград, в честь еще одного верного соратника Сталина, К. Е. Ворошилова; затем в 1958 году (из-за участия последнего в той же «антипартийной группе») – опять в Луганск; затем, в 1970 году, – опять в Ворошиловград; и, наконец, в 1990 году – снова в Луганск; это имя город (пока, во всяком случае) носит и поныне. Таким образом, выстраивается следующая цепочка названий: 1) Луганск – 2) Ворошиловград – 3) Луганск – 4) Ворошиловград – 5) Луганск. Можно предположить, что столь частые изменения названия родного города могли серьезно отразиться на формировании личной идентичности горожан, которых, в сущности, постоянно переименовывали вместе с городом, причем помимо их воли.

В целом, вопреки вполне ностальгическому мифу некоторых сегодняшних политтехнологов об эффективности идеологической работы Коммунистической партии, ее политика по отношению к социокультурному наследию носила противоречивый, непоследовательный и зачастую абсурдный характер. Часто она была эффективной и утилитарной только с позиции краткосрочной и изменчивой

политической конъюнктуры. Но с точки зрения долгосрочной перспективы и стратегических целей, она была как минимум неэффективна, да и сами эти цели постоянно менялись и незаметно для самих стратегов были вытеснены средствами их достижения. Хаос, абсурд и неразбериха, бюрократическое прожектерство под видом планирования, присутствовавшие повсюду, в полной мере проявились в политике по отношению к прошлому.

С одной стороны, социокультурному наследию был нанесен колоссальный ущерб, целые его пласты были безвозвратно уничтожены. С другой, в стране создавались многочисленные музеи, и время от времени развивалось краеведческое движение. Каким бы всеобъемлющим ни был контроль над прошлым, он не мог проникнуть всюду. Безусловно, Советская власть, посредством специально уполномоченных ею «хранителей традиции», всегда стремилась сама решать, какое прошлое нужно иметь стране. Но у нее не всегда и не везде это получалось. В частности, повседневная жизнь советских людей, особенно в последние годы Советской власти, в значительной мере выходила из-под ее контроля, и протекала более или менее спонтанно, с ориентацией на нерегламентируемую традицию. Иногда власть даже вынуждена была приспосабливаться к спонтанно формировавшимся тенденциям в отношении прошлого. Так, с 1960-х годов среди широких кругов интеллигенции популярность получили посещения старинных русских городов и церквей (зачастую полуразрушенных), сохранившихся остатков религиозных памятников, памятников деревянного зодчества, разного рода ретромоды. После разрушения огромного числа памятников и параллельно с ним партийное руководство даже проводит политику охраны «памятников истории и культуры» и создает специальные органы, ответственные за эту политику. Но здесь также часто наблюдаются бюрократическая неразбериха и неэффективность. В 1970-е – 1980-е годы можно было встретить запущенные, обветшавшие, полуразрушенные здания, в действительности никем не охраняемые, на которых могла красоваться мраморная табличка с гордой и грозной надписью: «Памятник истории (архитектуры и т.п.). Охраняется государством». Таким образом, этот памятник мог «охраняться» вплоть до полного разрушения, разворовывания или пожара. В общем, оказалось, что одни элементы социокультурного наследия были целенаправленно и нецеленаправленно разрушены,

а другие – также целенаправленно и нецеленаправленно сохранены. Это относится к самым разным областям жизни: от того, что принято называть памятниками природы, истории и культуры, до базовых образцов экономической и политической культуры населения страны.

Примерно такой же характер имели и инновации. Некоторые инновации были беспрецедентны. В частности, это относится к беспрецедентной по масштабам степени этатизации, централизации и концентрации социально-экономической, политической и культурной сфер. Можно с полным основанием утверждать, что подобной степени не было ни на Западе, ни на Востоке, ни на Севере, ни на Юге, ни в самой России. Вряд ли можно найти такое общество, где человек, пожелавший открыть сапожную мастерскую или маленькое кафе, автоматически становился уголовным преступником. Такое положение усиливалось внедрением отраслевой структуры народного хозяйства и соответствующей структуры управления (совнаркомы, министерства и другие ведомства).

Идея централизации и концентрации родственных предприятий в единую отрасль была разработана немецким промышленником и политическим деятелем, основателем компании «АЕГ Телефункен» Вальтером Ратенау. В качестве министра тыла он применил ее, и достаточно успешно, для нужд Германии во время Первой мировой войны. Но Ратенау придавал этой идее гораздо более фундаментальное значение и рассматривал ее как перспективу развития всей мировой экономики. Он исходил из того, что объединение родственных предприятий в единую отрасль, управляемую государством, будет способствовать устранению ненужной конкуренции, экономии ресурсов и повышению эффективности производства. Национализацию, планирование и отраслевой принцип строения и управления промышленностью он считал основой нового социального и государственного устройства[50].

Необходимо отметить, что Макс Вебер считал подобные идеи и проекты Ратенау чрезвычайно опасными для развития экономики

---

[50] См., в частности, следующие работы В. Ратенау: Новое государство. М.: Берег, 1922. Новое хозяйство. М.: Высший совет народного хозяйства, 1923. Механизация жизни. Пг: Атеней, 1923. О заимствованиях германского опыта в первые годы Советской власти см.: *Вишневский А.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998. С. 45 и др.

и энергично критиковал их. В Германии они в целом не были реализованы. Зато большевики истолковали эти идеи как истинно социалистические и стали практически внедрять их после периода «военного коммунизма» и неудачных попыток полной ликвидации рынка и товарно-денежных отношений. По существу, система отраслевого планирования промышленности и отраслевых промышленных министерств[51] в СССР явилась большевистским истолкованием идей капиталиста Ратенау. В.И. Ленин был их большим энтузиастом и в период создания этой системы особенно внимательно изучал его труды[52].

Внедренная большевиками отраслевая структура управления экономикой существовала все годы Советской власти. Количество и степень дифференциации министерств и ведомств, управлявших различными отраслями народного хозяйства, были беспрецедентными. В разгар эпохи «застоя», к началу 1974 года, в СССР насчитывалось 29 общесоюзных и 31 союзно-республиканское министерство; а помимо этого существовали еще министерства республиканские, другие управляющие ведомства, профильные отделы партийных органов и т. д. Например, машиностроительные министерства включали в себя, в частности, следующие: машиностроения; общего машиностроения; среднего машиностроения; строительного, дорожного и коммунального машиностроения; тяжелого, энергетического и транспортного машиностроения; химического и нефтяного машиностроения; тракторного и сельскохозяйственного машиностроения; машиностроения для животноводства и кормопроизводства; машиностроения для легкой и пищевой промышленности и бытовых приборов и т. д. Временами степень дифференциации отраслей становилась настолько высокой, что, казалось, наступит момент, когда возникнут министерства прищепок для белья и лезвий для бритья. Подобная система была, безусловно, радикальнейшей инновацией. Но эта инновация продолжила и многократно усилила достаточно древнюю российскую традицию полного государственного

---

[51] С 1917 по 1946 г. они назывались народными комиссариатами (наркоматами), затем вернулось традиционное название «министерства». Примерно в это же время в СССР вернулись дооктябрьские воинские звания, погоны и другие знаки различия военнослужащих.

[52] В кремлевской библиотеке Ленина находилось семь книг Ратенау (четыре в русском переводе и три немецких оригинальных издания) и одна книга о нем. См.: Библиотека В. И. Ленина в Кремле. Каталог. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1961. С. 168, 287, 292, 366, 641, 664.

контроля над промышленностью и другими сферами социально-экономической и культурной жизни.

Инновациями были такие внедренные в советское время институты, как директивное планирование, колхоз и совхоз, трудодни, прописка, комсомол, талоны на промышленные и продовольственные товары в мирное время, продовольственные «заказы» на промышленных предприятиях и в учреждениях, спецраспределители, спецхраны и т. п., а также печально известный Гулаг, хотя и у этих инноваций можно, конечно, найти традиционные прецеденты в истории России и других стран.

В целом инновационный потенциал советского общества был весьма низок, что в конце концов и привело к фундаментальному отставанию 1960–1980-х годов в социально-экономической сфере от развитых индустриальных стран, первоначально скрытому, затем все более явному. Это было связано прежде всего с отсутствием или слабостью внутренних стимулов для инноваций. Внешние стимулы состояли прежде всего в потребностях обороны и стремлении к поддержанию статуса великой державы, а отсюда – постоянная задача «догнать и перегнать». Бесчисленные постановления «партии и правительства», призванные играть стимулирующую роль и требовавшие колоссальных ресурсов, были неэффективны. Нерыночная экономика не испытывала внутренней потребности в обновлении, в использовании научных и технологических открытий и достижений. Отсюда многочисленные лозунги и постановления относительно того, что наука должна «помогать» производству, так что последнее выступало как своего рода немощное существо, нуждающееся в помощи, а первая – как некая нерадивая благотворительница, которая норовит уклоняться от своей благотворительной миссии.

Была ли в советское время осуществлена модернизация? Если исходить из идеи множественности модернизаций, о которой шла речь выше, то следует подчеркнуть: советский строй был не первой, а очередной ее попыткой[53]. Ричард Лэйард и Джон Паркер в середине 1990-х годов утверждали, что за последние три столетия Россия шесть раз поворачивалась лицом к Западу с целью модернизировать свою экономику и либерализовать общество. Пять предыдущих, с их

[53] См.: Опыт российских модернизаций XVIII–XX века. / Отв. ред. В. В. Алексеев. М.: Наука, 2000.

точки зрения, закончились неудачей; сейчас имеет место шестая[54]. Александр Янов насчитывает четырнадцать попыток реформирования российского общества с 1550 по 1985 год. Все они, с его точки зрения, также были неудачными и завершились либо контрреформами, либо стагнацией. Наряду с ними он выделяет семь попыток установления контрреформистских диктатур, из которых предпоследняя, связанная с именем В. И. Ленина, относится к 1918–1921 годам, а последняя – к 1929–1953 годам (сталинизм)[55].

В СССР модернизация, несомненно, произошла в определенных областях, таких как урбанизация, образование, естественные и технические науки, некоторые отрасли промышленности, прежде всего оборонные или связанные с ними[56]. Но эта модернизация, осуществленная ценой колоссальных усилий и жертв, довольно быстро достигла своего предела и остановилась, поскольку была заторможена ее отсутствием в других областях. Что касается социально-политической, правовой, управленческой, гражданской сфер, то здесь, под инновационной оболочкой или без нее, советский режим был прямым продолжением или воспроизведением царского, а в некоторых аспектах был еще архаичней последнего. Вместе с тем он был отступлением от подлинно инновационных принципов, вызревавших в России на рубеже XIX–XX веков и провозглашенных Февральской революцией 1917 года.

ОТ СОВЕТСКОГО К ПОСТСОВЕТСКОМУ: СТАРОЕ ВИНО В НОВЫХ МЕХАХ?

В сегодняшней России взаимодействие традиций и инноваций приобретает особенно сложный, неоднозначный и запутанный характер вследствие известных исторических событий, пережитых и переживаемых страной на рубеже второго и третьего тысячелетий. Чрезвычайно трудно и вместе с тем необходимо ответить на ключевые вопросы относительно социокультурного характера происходящих изменений. Означает ли постсоветское разрыв с советским или это

---

[54] См.: *Layard R. and Parker J.* The Coming Russian Boom. N.Y.: Free Press, 1996.

[55] См.: *Янов А.* Русская идея и 2000-й год. N.Y.: Liberty Publishing House, 1988. С. 397. Таблица.

[56] Подробнее об этом см.: *Вишневский А.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998.

«прошлое, которое не уходит в прошлое»?[57] Что происходит: инновация, становление новой системы, отказ от советского строя или же его фасадное обновление, консервация и реставрация?

Принято считать, что реформы начала 1990-х годов в России носили радикальный и ультралиберальный характер: нередко их так и квалифицируют: «радикальные либеральные реформы». На самом деле степень их радикализма и либерализма сильно преувеличена. Подобное их восприятие в значительной мере связано с уникальным, самобытным и беспрецедентным характером советской социально-экономической системы. На этом фоне любые реальные, а не фиктивные или фасадные, инновации (последних в советской истории было великое множество) должны были выглядеть сверхрадикальными и сверхлиберальными. Кроме того, в качестве реформ их противники истолковывали определенные чрезвычайные меры, принимавшиеся постсоветским руководством в чрезвычайных обстоятельствах и сами по себе реформами не являвшиеся. Не обоснованы, на наш взгляд, и связанные с предыдущими представлениями обвинения в том, что реформаторы порвали с российской социокультурной традицией и бездумно следовали за Западом. Такого рода обвинения вполне традиционны для России и нередко выдвигались в прошлом против тех, кто пытался не на словах, а на деле, осуществить инновации. В действительности, «младореформаторы» достаточно энергично апеллировали к определенной российской традиции и стремились опираться на нее. Речь идет о либерально-демократической традиции, выраженной, в частности, в принципах, провозглашенных Февральской революцией 1917 года. Вместе с тем опора на эту традицию шла рука об руку с разрывом по отношению к авторитарным и тоталитарным традициям царского и советского режимов, традициям бюрократического произвола, неэффективности и абсурда, постоянного блокирования давно назревших инноваций, т. е. всего того, что в очередной раз привело страну к тяжелому социально-экономическому и политическому кризису и разрухе.

Знакомство с результатами серьезных и политически не ангажированных исследований дает возможность увидеть, что кризисные явления и упадок в социально-экономической, политической

[57] См. глубокий и обстоятельный анализ этого явления в статье Марии Ферретти «Расстройство памяти: Россия и сталинизм». (Неприкосновенный запас, 2005, № 2-3).

и культурной жизни страны начались и получили развитие задолго до «перестройки», «радикальных» реформ и распада Советского Союза. Вопреки бытующему поверхностному представлению, реформы были не причиной, а следствием глубокого, затяжного и тотального кризиса советской системы и попыткой, причем запоздалой, ответа на него. Аномия, возникновение которой нередко связывают с постсоветским периодом, в действительности была характерна для всей советской эпохи, то обостряясь, то слегка ослабевая. Анатолий Вишневский в своем фундаментальном исследовании советской модернизации, справедливо подчеркивает: «В СССР целые поколения оказались маргинальными, потерявшими одну систему культурных ориентиров и не обретшими другую»[58]. Если и уместно использовать понятие аномии применительно к современному российскому обществу, то следует иметь в виду, что она характерна для гораздо более длительного периода его истории[59].

Опора на традицию многими сегодня рассматривается как средство преодоления аномического состояния российского общества. В любом случае, традиция в той или иной форме оказывается существенным фактором социальной жизни современной России, который в качестве «материальной силы», по выражению Маркса, или «идеи-силы», по выражению французского философа и социолога Альфреда Фулье, оказывает на нее реальное и потенциальное влияние. Это влияние прослеживается в самых различных аспектах и сферах.

Оценки современной российской ситуации в отношении роли в ней традиционного начала в целом и отдельных традиционных форм различаются весьма существенно. В общем виде мы обнаруживаем в данном отношении несколько позиций, одновременно исследовательских и социально-политических.

1) Постсоветская Россия основана на радикальном разрыве с советской социокультурной системой и одновременно ориентирована

---

[58] *Вишневский А.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. С. 137.

[59] Важно также отметить, что в определенной степени и в определенных областях аномия свойственна всем современным и (или) развивающимся обществам, составляя в этом смысле их «нормальную» черту. Роберт Мертон исследовал ее в современном для него американском обществе. Дюркгейм, который внедрил это понятие в социологию, рассматривал ее хотя и как патологическое и временное явление, но все же характерное в принципе для самых разных индустриальных обществ. Впрочем, он использовал это понятие только в начальный период своего научного творчества.

на возврат к дооктябрьским ценностям России, «которую мы потеряли», понимаемым при этом достаточно разнообразно и широко: Петровская или допетровская Русь, православие, царизм, ценности Февральской революции и т.д. Советский строй при этом выступает как нарушение «естественного» и «нормального» течения российской истории, как разрыв с предыдущей историей страны и (или) мира. Поэтому разрыв с этим разрывом означает возвращение: а) к «нормальному» ходу этой истории и (или) б) к «нормальному» ходу европейской истории. С этим связана и оценка реформ рубежа 1980-х – 1990-х годов как «либеральных» и «радикальных». Инновационность здесь сочеталась с традиционализмом «позавчерашнего дня», т.е. досоветской эпохи. Это было усилено очередной попыткой десталинизации эпохи перестройки. Такая позиция преобладала в России с конца 1980-х до конца 1990-х годов, при этом оценки проводившихся реформ могли быть разными: позитивными, негативными или исследовательски-нейтральными.

2) Согласно другой точке зрения, постсоветская Россия – прямое продолжение или воспроизведение советской. Это проявляется в ряде аспектов: от сохранения и воспроизводства советской номенклатурной элиты до возрождения и консервации прежних советских культурных образцов, социальных институтов и ритуалов.

3) Наконец, третья точка зрения основана на представлении о том, что и в массовом сознании, и в сознании властвующей элиты присутствуют некие культурные константы, традиции-архетипы, заложенные в российской ментальности, которые фатально и однозначно детерминируют особенности всей российской, в том числе постсоветской, истории. Эти константы либо позволяют и стимулируют осуществление политико-культурных инноваций, связанных с созданием правового государства, гражданского общества, демократических институтов, утверждением ценностей индивидуальных прав и свобод, либо блокируют их. Одни исследователи в российской истории обнаруживают, вполне обоснованно, на мой взгляд, константы первого рода, другие, не менее обоснованно, находят традиции противоположные. Соответственно, наличие первых служит аргументом в пользу возможности отмеченных инноваций, наличие вторых – доказательством их невозможности. Здесь мы встречаемся с одной из главных разновидностей трактовок традиций,

отмеченных выше, а именно, – как социокультурных генов, генотипов, архетипов или эйдосов.

Последняя теоретическая позиция явно и неявно присутствует во многих трудах, посвященных обнаружению и исследованию базовых традиционных культурных образцов российского общества или наиболее характерных и устойчивых черт российской ментальности. В последние годы число таких трудов увеличилось, поскольку именно через постижение этих образцов и черт исследователи стремятся лучше понять сущность, особенности и перспективы нынешних российских социокультурных трансформаций. Одним из вариантов данного подхода является и анализ особенностей экономического, политического и культурного развития России на основе концепции «институциональных матриц», осуществленный С. Г. Кирдиной. «Институциональная матрица – это исходная модель базовых социетальных институтов, сложившихся в сообществах, способных себя воспроизводить в истории. Все последующие институциональные структуры воспроизводят, развивают и обогащают эту «первичную модель», сущность которой, тем не менее, сохраняется», – пишет она. «Институциональная матрица "задает" природу общества, определяет его специфику, воспроизводящуюся в ходе исторической эволюции»[60]. Исходя из подобного представления, автор обосновывает положение о том, что присущая России, наряду с большинством стран Азии и Латинской Америки, Египтом и другими странами, Х-матрица («восточная институциональная матрица»), в отличие от «западной» Y-матрицы, свойственной большинству стран Западной Европы и США, фатально и однозначно детерминирует такие черты российского общества, как институты «редистрибутивной экономики», «унитарно-централизованного государства» и «коммунитарность» идеологии (преобладание Мы над Я)[61].

Среди новейших трудов, содержащих интересный анализ отечественных традиций, препятствующих модернизации и формированию гражданского общества в России, следует отметить философско-исторические труды И. Г. Яковенко и ряд глав, опубликованных

---

[60] *Кирдина С. Г.* Институциональные матрицы: макросоциологическая объяснительная гипотеза // Социс, 2001. № 2. С. 17. В развернутом виде данная концепция представлена в работе: *Кирдина С. Г.* Институциональные матрицы и развитие России. Изд. второе, перераб. и доп. Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН, 2001.

[61] См.: *Кирдина С. Г.* Институциональные матрицы и развитие России. С. 65 и др.

в фундаментальном труде «Институциональная политология» под редакцией С. В. Патрушева[62].

На наш взгляд, апелляция к наличию или отсутствию определенных традиционных институтов, культурных образцов и ценностей для обоснования возможности или невозможности тех или иных инноваций может быть весьма полезной, интересной и плодотворной. Тем не менее ее значение не следует преувеличивать. В любом случае, такого рода аргументация нуждается в серьезном теоретико-методологическом анализе и рефлексии.

Что касается трактовки традиций как социокультурных генов, или архетипов, то, как отмечалось выше, она весьма уязвима с теоретической и эмпирической точек зрения. Традиционное наследие такого общества, как российское, разнообразно и противоречиво. Более того, по утверждению А. С. Ахиезера, характерной социокультурной чертой российской цивилизации является «раскол»[63]. Поэтому, обнаруживая и фиксируя в ней ту или иную традицию, мы всегда должны быть готовы к тому, чтобы с не меньшим основанием найти другую, противоположную ей. Распространенное заблуждение – стремление выдать часть социокультурного наследия России за все ее наследие, рассматривать, в зависимости от собственных ценностных или вкусовых предпочтений, одни традиции как реальные, подлинные, фундаментальные, а другие – как несуществующие, искусственные, поверхностные.

Возьмем, например, этатизм, культ государства, упование на него. Это, безусловно, российская традиция, единодушно констатируемая исследователями. Но с не меньшим основанием мы можем констатировать существование в России противоположной традиции, а именно анархизма, антиэтатизма и отрицания позитивной роли

---

[62] См., в частности: *Яковенко И. Г.* Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект. М: Прогресс-Традиция, 2006. *Грунт З. А.* Гражданское общество в России: возможно ли? *Хлопин А. Д.* Гражданское общество *versus* социум клик // «Институциональная политология. Современный институционализм и политическая трансформация в России. Под ред. С. В. Патрушева. М.: ИСП РАН, 2006. С. 286–315.

[63] О расколе как «важнейшей социокультурной категории России» см.: *Ахиезер А. С.* Самобытность России как научная проблема // Отечественная история, июль-октябрь 1994. № 4–5. С. 4–9, 15–17. См. также основной труд А. С. Ахиезера, более развернуто раскрывающий эту тему: «Россия. Критика исторического опыта». Т. 1–2. 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997, 1998.

государства. В конце концов, не случайно родоначальниками анархизма были М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин. Вспомним А.И. Герцена, который уверенно утверждал: «Славянские народы (включая Россию. – А.Г.) не любят ни идею государства, ни идею централизации. Они любят жить в разъединенных общинах, которые им хотелось бы уберечь от всякого / правительственного вмешательства. Они ненавидят солдатчину, они ненавидят полицию»[64].

Любопытны суждения Эмиля Дюркгейма о традиционной роли государства в российском обществе. В 1902 году он писал, что в России, в отличие от других европейских стран, не общество создавало государство, а государство – общество. «У западных народов Европы государство было скорее следствием спонтанного развития общества; политическая организация здесь сформировалась постепенно, под влиянием экономического, демографического и нравственного состояния страны. Исторический процесс развивался здесь снизу вверх. В России оно происходило противоположным образом. Государство там организовалось до общества, и именно оно общество и организовало»[65], – писал он. Но из констатации этой традиционной исторической особенности он делал вывод не о силе, а о слабости государства в истории России. Согласно Дюркгейму, оно носит внешний по отношению к обществу характер, воздействуя на него слабо и поверхностно: «...Судя по ряду признаков, похоже, что результат деятельности государства носит поверхностный характер и не имеет глубоких корней. Поскольку политическая организация не выражает нравственное устройство страны, она почти не смогла глубоко ее затронуть. Вероятно, там имеет место простое ее наложение («superposition»), точно так же, как в Китае»[66]. Впоследствии, в начале 1920-х годов, эту же особенность российского государства, унаследованную от царизма, последователь Дюркгейма Марсель Мосс отмечал уже в большевизме, утверждая, что он «прилеплен к российской жизни» и «удерживается у власти теми же методами, что и царь», т.е. военной и полицейской силой[67]. Таким обра-

---

[64] *Герцен А. И.* Старый мир и Россия // Герцен А. И. О социализме. Избранное. М.: Наука, 1974. С. 374–375.

[65] *Durkheim É.* [État et société en Russie] (1902) // *Durkheim É.* Textes 3. Fonctions sociales et institutions / Présentation de V. Karady. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975. P. 237.

[66] *Durkheim É.* Op. cit. P. 239.

[67] См.: *Mauss M.* Socialisme et bolchevisme // Le monde slave. II série. II an. N2. Février 1925. P. 216.

зом, оба французских социолога подчеркивают неоднозначность и противоречивость традиционного отношения к государству в российском обществе.

На антиномию этатизма и анархизма в России в свое время указал такой выдающийся знаток российской культурной традиции, как Николай Александрович Бердяев[68]. Другими традиционными противоречивыми чертами «души России» он считал антиномии «национализм – универсализм» и «свобода духа – рабство, подчиненность коллективу»[69]. Последнее свойство: подчиненность коллективу, растворение в нем, соборность, – принято считать неоспоримой чертой российской ментальности и социокультурной традиции. Но и здесь все не так очевидно. Другой выдающийся специалист в данной области, Георгий Петрович Федотов, наоборот, считал традиционной чертой русского человека индивидуализм, а коллективизм – инновацией, привнесенной советским режимом[70].

Можно успешно доказывать, что существует российская традиция, воплощенная в известной триединой формуле «православие, самодержавие, народность». Но не может также вызвать сомнений и факт существования традиции борьбы с этой традицией, причем в самых разнообразных формах и на протяжении всей российской истории. Пушкин, либерал и «западник», восславивший свободу, – несомненное воплощение русской традиции. Таких примеров можно привести сколько угодно.

Положение о том, что «западные» традиционные ценности: демократии, гражданского общества, прав и свобод индивида и т. п., – отсутствуют в российской социокультурной традиции, а потому для России неприемлемы, стало общим местом; оно повторяется постоянно и повсеместно. При этом нередко для обоснования данного положения ссылаются на то, что попытки реализации этих ценностей в истории России неизменно проваливались. Это утверждение было бы убедительно при двух условиях. 1) Если бы противоположные традиции, связанные с отсутствием демократии, гражданского общества, уважения к закону, правам и свободам индивида и т.п.,

---

[68] См.: *Бердяев Н.* Душа России. Л.: Сказ, 1990. (1-е изд. - 1915). С. 5–8.

[69] Там же. С. 8–15.

[70] См.: *Федотов Г. П.* Письма о русской культуре (1938) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: Изд-во «София», 1992. С. 166.

обеспечивали российскому народу счастье, процветание и благополучие и имели в истории с его стороны безусловную поддержку, не нуждаясь в опоре на мощный репрессивный и идеологический аппарат. 2) Если бы периоды, когда эти «антизападные» ценности вроде бы доминировали, не сопровождались постоянно разного рода конфликтами, мятежами и регулярно не прерывались катастрофическими для страны потрясениями и революциями, ставящими страну на грань самоуничтожения и направленными против этих ценностей. Поскольку этих двух условий очевидным образом не наблюдается, то положение об укорененности «незападных» или «антизападных» ценностей, их органичности для российской социокультурной традиции, оказывается неубедительным и основанным на фундаментальном недоразумении. Если, как часто утверждается, «либеральные» реформы в истории России постоянно проваливались и сменялись контрреформами, то и последние нельзя признать успешными. Периоды контрреформ в свою очередь сменялись периодами реформ, хотя и, как правило, запоздалых. Что касается большей длительности периодов, основанных на контрреформах, по сравнению с «реформационными», то это объясняется прежде всего тем, что контрреформы опирались прежде всего на силу и принуждение. Но поскольку это так, то они не могут в полной мере считаться традиционными: традиции, как и легитимность, сами по себе не могут постоянно нуждаться в опоре на право сильного; в противном случае это не традиции, а нечто иное. К тому же следует подчеркнуть, что западничество представляет собой русскую национальную традицию ничуть не в меньшей степени, чем славянофильство.

Итак, необходимо постоянно иметь в виду, что традиция, как и любые социокультурные явления, не содержит в себе ничего фатального (о чем выше уже говорилось), а Россия как большое, сложное, дифференцированное общество обладает сложным, дифференцированным и противоречивым культурным наследием. Но, допустим, нам удалось обнаружить и доказать существование некоей непротиворечивой, однозначной и постоянной традиции, сохраняющейся и в настоящее время. Что из этого следует? Все равно остается необъясненным сам факт ее сохранения. Если она существовала раньше, то почему она существует теперь? Почему именно эта традиция сохранилась, тогда как другие – нет? Существовала ли она в силу некой инерции (которую нужно постулировать в качестве

какого-то подразумеваемого, хотя и недоказанного, социального закона) или же следование ей выступало как способ адаптации, причем вполне рациональной, к постоянно воспроизводящейся социально-исторической ситуации?[71] И остается открытым вопрос о том, будет ли она существовать в дальнейшем. Или наоборот, нам удалось доказать, что такого-то явления в качестве традиционного в истории России не было. Значит ли это, что и впредь его не будет?[72] В конце концов, очевидно, что в истории российского общества имела и имеет место масса явлений, которых когда-то не было, но они, тем не менее, возникли. Следует ли, как это часто делается, те или иные институты (или их отсутствие) выводить из установок традиционной «ментальности» или, наоборот, эти установки правильнее выводить из данных институтов и объяснять их как формы адаптации к последним, так же как и к определенным социальным ситуациям различного масштаба? Перечень подобных вопросов можно было бы продолжить[73].

---

[71] Например, патернализм по отношению к государству часто рассматривается как некая чуть ли не врожденная установка российской ментальности и сквозная традиция, препятствующая модернизации. Но его можно рассматривать и как вполне рациональный и адекватный способ адаптации к ситуации, в которой государственная власть берет на себя все и вся и выступает как тотальность, вытесняющая и поглощающая все остальные институты. Таким образом, данная форма патернализма, будучи традицией, вместе с тем оказывается не исходной причиной, фатальной и иррациональной, а следствием определенных институциональных структур, действий и ситуаций и реакцией на них социальных акторов, причем реакцией вполне рациональной и адекватной.

[72] Как справедливо подчеркивает Е. Г. Ясин, «...Демократические традиции в России весьма слабы. Правы те, кто напоминает нам, что мы всегда жили в стране не с правовым строем, а со строем, основанном на отношениях господства и подчинения. Но отсюда вовсе не следует, что мы и дальше обречены жить так же». *Ясин Е.* Приживется ли демократия в России. М.: Новое издательство, 2005. С. 175.

[73] Убедительную, на мой взгляд, критику некоторых объяснений «традицией» как некой фатальной и иррациональной силы, препятствующей инновациям и заставляющей акторов действовать вопреки собственным интересам, можно найти в работах Раймона Будона. Сталкиваясь с фактами приверженности устоявшимся образцам, «...исследователь часто сразу же доказывает *иррациональность* актора: его почтение к традициям объясняет то, что он «сопротивляется» некоему изменению, хотя оно соответствует его интересам. Преимущество понятия «груз традиций» состоит в том, что с его помощью можно дать достаточно простое, легко запоминающееся объяснение, которое легко превращается в лозунг. Однако оно в лучшем случае является тавтологией, а в худшем – произвольным истолкованием », – пишет он. *Будон Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М.: Аспект

В настоящее время традиции, традиционность и традиционализм в России присутствуют в самых различных формах. Одной из этих форм является тот вариант *идеологии «неотрадиционализма»*, который, согласно Льву Гудкову, «в общем и целом ... включает в себя 1) идею «возрождения» России (тоска по империи, старческие сожаления и сетования, мечтания о прежней роли супердержавы в мире), 2) антизападничество и изоляционизм, а соответственно – ревитализацию образа врага как функциональную составляющую собственных позитивных значений «русского», 3) упрощение и консервацию сниженных представлений о человеке и социальной действительности»[74]. Этот, наиболее реакционный вариант традиционализма, – несомненная реальность современной России, в той или иной мере присутствующая и в массовом сознании, и в дискурсах интеллектуалов, действующей власти и оппозиции. Но он не охватывает всего традиционного и традиционалистского пространства современного российского общества. Это пространство гораздо шире и многообразнее. И если описываемый Гудковым традиционализм несет с собой угрозу деградации и распада страны, то значение других традиционализмов иное.

Другим существенным компонентом традиционности и традиционализма в настоящее время является широко распространившаяся *ностальгия по советскому прошлому*, которую фиксируют многие исследователи и наблюдатели. Кроме того, как отмечал Ю. А. Левада, наряду с ностальгией по советскому прошлому, его символическому использованию и реставрацией некоторых его элементов, наблюдается явление, которое можно охарактеризовать как *«реанимацию «теней» прошлого* (или его сохранившейся инфраструктуры) для решения задач, с которыми властные институты

Пресс, 1998. С. 140. (Перевод данного фрагмента нами уточнен и исправлен по: Boudon R. La place du désordre. Critique des théories du changement social. Paris : PUF, 1985. P. 125). С этими утверждениями перекликаются его суждения об инновациях: «...Необходимо, чтобы инновация воспринималась определенными акторами как нечто, имеющее позитивные последствия. Необходимо также, чтобы определенные акторы приняли на себя труд по ее внедрению». *Будон Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. С. 201.

[74] *Гудков Л.* Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: Новое литературное обозрение – «ВЦИОМ-А», 2004. С. 662.

не способны справиться иными средствами»[75]. «К скрытой, теневой инфраструктуре прошлого можно отнести, видимо, не только неприкосновенные силовые инструменты власти, но и привычные установки общественного сознания, которое – особенно в напряженной обстановке, под воздействием силового поля власти и зависимых от нее массмедиа готово принять привычный, авторитарный стиль политической жизни (и даже счесть его демократическим). Инициатива, однако, исходит не снизу, а от властной команды и претендентов на ее благосклонность»[76].

По данным обследований последних лет, широко распространившиеся ностальгические настроения в стране совсем не означают готовности к реставрации прежнего строя; сторонников последней значительно меньше, чем ностальгирующих по старым добрым временам[77]. Тем не менее ряд исследователей и наблюдателей фиксируют явную и неявную реставрацию элементов советского строя со стороны действующей политической власти. Этот процесс прослеживается в различных областях. Ряд перестроечных задач, тенденций и лозунгов сменились противоположными, доперестроечными. Разгосударствление сменилось новым огосударствлением, дебюрократизация – усилением бюрократизации, децентрализация – усилением централизации, отказ от чиновничьих привилегий – новыми привилегиями и т. д. Явная и неявная реставрация наблюдается и в различных формах подавления и ограничения легальной оппозиции, демократических и гражданских свобод, свободы прессы, демонстраций, митингов и т. п. Власть, однако, отрицает эти факты и на критику данных явлений, с помощью зависимых СМИ, отвечает вполне традиционным советским способом, обвиняя зарубежных критиков в том, что у них самих не все в порядке со свободой и демократией (по известной формуле советского агитпропа – «а у вас негров линчуют»), а оппозиционеров и правозащитников – в «очернительстве», низменных мотивах и, конечно, в том, что они находятся на службе

---

75 *Левада Ю.* «Человек ностальгический»: реалии и проблемы // Мониторинг общественного мнения. № 6 (62). Ноябрь-декабрь 2002. С. 12.

76 Там же.

77 Там же. С. 1. *Munro N.* Russia's Persistent Communist Legacy: Nostalgia, Reaction and Reactionary Expectations. Aberdeen: Centre for the Study of Public Policy, University of Aberdeen, 2006. (Studies in Public Policy, № 409). P. 3-31.

и содержании западных «спонсоров». Снова усиливаются традиции гигантомании и бюрократического прожектерства. Иллюстрациями могут служить, в частности, попытки реанимации проекта поворота северных рек в Среднюю Азию или проект строительства трассы Якутск – Аляска протяженностью 6000 км с подводно-подземным тоннелем длиной 102 км.

Некоторые аналитики подчеркивают усиление традиционалистских тенденций в сфере национально-государственного строительства, выступающих в форме возрождения имперской идеологии, называемой «рецидивирующим традиционализмом»[78].

Особое место в этом ряду занимает объективная, субъективная и не всегда осознаваемая «зависимость от тропы» («path dependency»)[79]: институциональной, ценностно-нормативной и прочей, которую фиксируют исследователи[80]. Учитывая, среди прочего, относительную длительность и силу влияния советского строя, эта «тропа» в сегодняшней России значительно длинней и основательней протоптана, чем в других посткоммунистических странах. Отсюда и более высокая степень зависимости от нее и бóльшие трудности ее преодоления.

Ряд исследователей подчеркивает информационно-символический и «медиатический» характер современной политики традиционализма, осуществляемой властью[81].

Тем не менее, несмотря на реальность отмеченных тенденций и форм традиционализма в современной России, на наш взгляд, не все так определенно и однозначно, и ряд утверждений, выводов

---

[78] *Паин Э.* Между империей и нацией: модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. М.: Новое издательство, 2004. С. 12, 107 и др.

[79] Данное выражение часто переводится на русский как «зависимость от колеи», но этот перевод представляется неточным и не соответствующим смыслу, заложенному в него его изобретателями.

[80] См.: *Inglehart R., Baker W. E.* Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values // American Sociological Review. Vol. 65. № 1. February 2000. P. 19–51. *Ядов В. А.* Теоретико-концептуальные объяснения «посткоммунистических» трансформаций // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Вып. 6. Отв. ред. М. К. Горшков. М.: Институт социологии РАН, 2007. С. 17.

[81] См., в частности: *Глебова И. И.* Политическая культура России. Образы прошлого и современность. М.: Наука, 2006. С. 331. *Зверева Г.* Построить Матрицу: дискурс российской власти в условиях сетевой культуры // Вестник общественного мнения, 1 (87). Январь-февраль 2007.

и интерпретаций в данной области нуждаются в уточнениях, дополнениях и прояснениях. Прежде всего, как уже отмечалось, данные ряда эмпирических исследований свидетельствуют о том, что степень и масштабы современного российского традиционализма не столь значительны, как это иногда представляется[82].

На основании проведенного ими исследования Т. Кутковец и И. Клямкин приходят к следующему выводу: «Вектор развития российского общества вопреки распространенному мнению явно направлен в сторону, противоположную традиционализму. Общество это в большинстве своем отторгает отношение к себе как к пассивному объекту государственного управления и государственной опеки. Дальнейшая модернизация блокируется не менталитетом населения, а российской элитой, не готовой и не способной управлять свободными людьми. Стремясь компенсировать эту свою неспособность, она реанимирует два старых мифа о русском народе: народ «богоносец», народ «овощ»[83].

Необходимо уточнить, что присущая массовому сознанию в последние годы ностальгия по советскому прошлому, как свидетельствуют данные исследователей Левада-Центра и других аналитиков, совсем не означает желания вернуться к этому прошлому. К тому же, чаще всего эта ностальгия, явно или неявно, относится главным образом лишь к одному из периодов советского прошлого, а именно к относительно благополучным 1960–1970-м годам, но не к эпохам сталинизма или, тем более, Гражданской войны. Кроме того, нет оснований думать, что такого рода настроения продлятся достаточно долго: известно, что ностальгия раньше или позже кончается.

Необходимо отметить, что обращение к различным формам традиции и традиционализма, рост ностальгии по прошлому, характерны

[82] См.: *Тихонова Н. Е.* О традиционализме и модернизме в российском обществе // Российская идентичность в условиях трансформации. Опыт социологического анализа / Под ред. М. К. Горшкова, Н. Е. Тихоновой. М.: Наука, 2005. С. 84–93. *Кутковец Т., Клямкин И.* Нормальные люди в ненормальной стране // Вниз по вертикали. Первая четырехлетка Путина глазами либералов. Редакторы-составители А. Р. Курилкин, А. В. Трапкова. М.: Колибри, 2005. С. 51. *Петухов В. В.* Демократия и возможности социальной мобильности // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Вып. 6 / Отв. ред. М. К. Горшков. М.: Институт социологии РАН, 2007. С. 284–285.

[83] *Кутковец Т., Клямкин И.* Нормальные люди в ненормальной стране // Вниз по вертикали. Первая четырехлетка Путина глазами либералов. Редакторы-составители А. Р. Курилкин, А. В. Трапкова. М.: Колибри, 2005. С. 51.

отнюдь не только для постсоветской России, но для всех посткоммунистических стран, включая те, что вступили в Евросоюз. Это убедительно демонстрируют результаты ряда сравнительных исследований. В частности, согласно данным исследования «Барометр Новой Европы» (2004), в среднем 54% граждан восьми новых посткоммунистических членов Европейского Союза давали положительную оценку прежнему режиму, а в некоторых странах эта цифра достигала 70%[84]. Петр Штомпка отмечает «ностальгию по прошлому» в качестве одного из пяти симптомов культурной травмы в польском обществе после 1989 года, наряду с такими симптомами, как «синдром недоверия», «мрачный взгляд на будущее», «политическая апатия» и «посткоммунистические травмы коллективной памяти». Опираясь на известные идеи Роберта Мертона, он констатирует существование нескольких стратегий преодоления посткоммунистической культурной травмы. Это «инновационные стратегии»; «ретретизм» (провиденциализм, обвинения капитализма и де мократии, опора на ностальгию по прошлому); «ритуализм» (обретение уверенности через следование традиционным образцам поведения, «даже если в новых условиях они ведут в тупик»); «бунт» (радикальный путь, попытки смягчения травмы посредством атаки на фундамент системы, лозунги возврата к институтам прежнего режима; «золотая середина» (соединение эффективности капитализма с социальной защитой при социализме); «анархизм»[85].

Более того, усиление традиционализма характерно не только для посткоммунистических, но и для всех обществ, переживающих или переживавших фундаментальную трансформацию, о чем выше уже говорилось. Это относится и к западноевропейским обществам конца XIX – начала XX века: Германи и, Франции, Италии, – в которых проблема формирования и (или) укрепления национальных государств и национальной идентичности в это время приобрела особую актуальность. Именно в это время, как демонстрируют исторические исследования, в этих обществах наблюдается наиболее активный процесс «изобретения», конструирования, возрождения,

[84] См.: *Munro N.* Russia's Persistent Communist Legacy: Nostalgia, Reaction and Reactionary Expectations. Aberdeen: Centre for the Study of Public Policy, University of Aberdeen (Studies in Public Policy, № 409). P. 6. См. также: *Inglehart R. and Baker W. E.* Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values // American Sociological Review. Vol.65. № 1. February 2000. P. 19–51.

[85] См.: *Штомпка П.* Культурная травма в посткоммунистическом обществе (статья вторая) // Социс, 2001. № 2. С. 8–9.

пропаганды разного рода традиций, ритуалов, строительство памятников и т. п.[86] В частности, во Франции только в конце XIX века, спустя сто лет после революции 1789 года, были «изобретены» многие традиции, связанные с последней, что было вызвано осознанной потребностью тогдашней власти преодолеть ценностно-нормативный кризис в стране.

Исходя из предыдущего, следует признать, что в определенном смысле и в определенных пределах рост традиционности и традиционализма в России – явление «нормальное» с социологической точки зрения. Необходимо признать также, что это явление многообразное, выступающее в самых разных формах и типах. Оно выполняет в обществах, в том числе современном российском, ряд позитивных функций, хотя в определенных формах и обстоятельствах может играть дисфункциональную роль.

В свое время Карл Манхейм проводил различие между «традиционализмом», сугубо «инстинктивной» тенденцией «к сохранению старых образцов», выступающей как «начальная реакция на сознательные реформаторские тенденции», с одной стороны, и «консерватизмом», идеологией и поведением, осмысленным «по отношению к изменяющимся от эпохи к эпохе обстоятельствам», – с другой[87]. Признавая взаимовлияние этих двух форм традиционности, он подчеркивал их относительную независимость друг от друга. С этим различением перекликается и отчасти совпадает то, которое ввел в социальную науку американский социолог Роберт Редфилд, а именно между «малой» и «большой» традициями. «Малая» – это традиция нерефлексирующего большинства, действующая сама по себе и сохраняющаяся главным образом в локальных негородских общинах; «большая» традиция сознательно культивируется рефлексирующим меньшинством, мыслителями, теологами, учителями и т. д. и передается большинству через школы или храмы; обе они взаимозависимы[88].

---

[86] См.: *Hobsbawm E.* Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914 // *Hobsbawm E. and Ranger T.* (eds). The Invention of Tradition. Cambr., etc.: Cambridge University Press, 1983. P. 263–307.

[87] См.: *Манхейм К.* Консервативная мысль (1953) // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 593, 596.

[88] См.: *Redfield R.* Peasant Society and Culture (1956) // Redfield R. The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1973. P. 40–59.

Отмеченные понятийные деления имеют существенное значение для понимания и оценки нынешней российской ситуации. В этой ситуации необходимо различать традиционализмы массового сознания, интеллектуалов и власти. Отношения между ними сложны и изменчивы. Будучи относительно автономными, они друг на друга влияют, друг в друга проникают и друг на друга опираются. Вместе с тем теоретико-идеологический и властный традиционализмы («консерватизмы», по терминологии Манхейма, или «большая традиция», по Редфилду) нередко выступают как средство компенсации реального дефицита «малой» традиции. Складывается ситуация, которую можно охарактеризовать как «традиционализм без традиций», когда реальное отсутствие, разрушение или слабость традиционных начал компенсируется, замещается соответствующими идейными заменителями и призывами. В подобной ситуации традиционалистские идеологии существуют и активно действуют, а традиции – нет. При этом первые не выражают последние, а служат свидетельством или симптомом их деградации, слабости и стремления к их компенсации, в соответствии с поговоркой: «У кого что болит, тот о том и говорит». Подобное положение вполне объяснимо, учитывая постоянное прерывание социокультурной преемственности, сопровождаемое трагическими событиями российской истории последнего столетия. В связи с этим некоторые версии традиционализма выступают как стремление и средство заполнить разрывы и пустоты, образовавшиеся в сфере традиций, особенно «малых».

Учитывая разнообразие существующих типов традиций, о которых шла речь, необходимо уточнять, о каком из них идет речь в том или ином случае. Среди них: *традиция-инерция, или традиция-привычка; традиция-ностальгия; традиция-реставрация; традиция-инновация; изобретенная традиция; традиция-ритуал; традиция-воспоминание; традиция-реминисценция; традиция-возрождение; традиция-реконструкция; традиция-мода.* И т.д. Очевидно, что эти и иные типы перекрещиваются между собой и частично совпадают друг с другом.

Несмотря на отмеченные выше реставрационные тенденции, вряд ли речь идет о попытке реставрации советской системы как таковой. Да это и невозможно. «Даже все эти тенденции, вместе взятые, не способны «вернуть» страну в исходную точку перемен. Но на

сегодняшний и завтрашний облик общества они влияют очень серьезно»[89], – справедливо подчеркивал Ю. А. Левада.

Это не значит, что само стремление власти установить определенную преемственность по отношению к советскому, как и досоветскому, прошлому, опереться на традиционные элементы этого прошлого с социологической точки зрения следует оценивать отрицательно. Опора на него, в том числе, «информационно-символическая», на наш взгляд, в известной мере необходима и желательна. Не все аналитики, в том числе и цитируемые выше, констатируя данную тенденцию, придерживаются такой позиции. Например, И. И. Глебова в своей серьезной работе о политической культуре современной России, полагая, по-видимому, вполне обоснованно, что в обществе «рассеивается демократический, участнический дух», что большинство населения недовольно тем, как функционирует «российская демократия», а также факт отсутствия «значимых сил и факторов, побуждающих господствующие группы ее совершенствовать», утверждает: «Власть добивается мобилизации поддержки за счет информационно-символической политики, апеллирующей к традиционным нормам, ценностям, мифам, представлениям – и моделирующей их. Тем самым дерационализируется политическое участие. В этом смысле эксплуатация (как и активизация) традиционалистского «среза» политической культуры выступает фактором сдерживания демократических процессов, демократизации политики. Одним из главных символических ресурсов господствующих групп является прошлое»[90].

На наш взгляд, можно почти полностью согласиться с фактуальной частью приведенных высказываний, но не с оценочной. В самом деле, как отмечалось выше, власть всегда и везде, особенно в кризисные эпохи, осуществляла и осуществляет «эксплуатацию» традиционных ценностей, использует прошлое в качестве одного из «символических ресурсов», т. е. опирается на них и моделирует их. И упрекать ее в этом нет оснований. И в каком смысле «дерационализируется» политическое участие? Оно, что, раньше было рациональным, а теперь перестало им быть? Или оно рационально в принципе? На наш взгляд, подобные

---

[89] *Левада Ю.* «Человек ностальгический»: реалии и проблемы. С. 12.

[90] *Глебова И. И.* Политическая культура России. Образы прошлого и современность. М.: Наука, 2006. С. 331.

оценки основаны на непризнании фундаментальной социальной роли традиций, важности их социальных функций, в том числе и «информационно-символических».

Другое дело, каков удельный вес традиционных элементов в политике властей и каковы эти элементы? Впрочем, отношение к советскому прошлому нынешней российской власти далеко не однозначно. Реставрация некоторых его элементов сочетается с опорой на досоветское, несоветское и антисоветское. В частности, это касается ритуалов. С одной стороны, был введен «старый новый» гимн (прежняя мелодия, положенная на новые слова). С другой, наряду с прежними праздниками внедряются новые, гражданские и религиозные; в воинских частях старые боевые знамена с серпом и молотом сменяются новыми, с досоветской символикой (Георгиевским крестом) и т.д. С одной стороны, возвращается признание некоторых деятелей советского режима, с другой – Государственная премия за 2006 году присуждена такому убежденному борцу с этим режимом, как Александр Солженицын.

В целом, *в современной России ситуация с традициями и инновациями, их взаимодействием, отношением к ним со стороны интеллектуалов и власти отличается чрезвычайной неопределенностью, многозначностью, амбивалентностью, синкретизмом.* Это касается и собственно традиционных ориентаций и инновационных взаимоотношений внутри них и между ними. Происходит своего рода борьба за традиционность, точнее, за придание статуса традиционности тем или иным культурным образцам. Для одних в качестве традиционных выступают советские ценности; именно на них в таком случае и следует опираться при осуществлении нынешних инноваций (реформ). Для других советская эпоха означает полный разрыв с традиционными основами российского общества, а потому в поисках данных основ необходимо обращаться к досоветскому периоду. При этом истинно традиционными (и вместе с тем особенно важными) в досоветский период провозглашаются самые разные социокультурные времена, пространства и явления российской истории. В зависимости от ценностных ориентаций сегодняшних идеологов статус «подлинной» традиционности (и вместе с ней – «естественности», укорененности, органичности, «русскости» и т.п.) приписывается одним явлениям и принципам и отвергается у других. С другой стороны, существует, как уже отмечалось,

и неосознанное влияние различных традиционных образцов на поведение современных россиян («зависимость от тропы»).

Имеют место расхождения и соперничество между различными интеллектуальными группами и политическими силами за прошлое, за его интерпретацию, за отбор определенных традиций, за коллективную память и коллективные воспоминания. Часто это элемент борьбы за содержание и характер реальных и потенциальных инноваций, стремление в прошлом найти обоснование теперешних устремлений.

Отмеченная ситуация неопределенности и амбивалентности связана с тем, что соперничество интерпретаций, воспоминаний и проектов далеко не завершено и его исход пока неясен. В сущности, речь идет о соперничестве за утверждение определенных ценностей и культурных образцов, которые имеют традиционное и инновационное измерения. Борьба за прошлое становится составной частью борьбы за будущее.

С одной стороны, имеет место утверждение одних традиционных образцов и отбрасывание других, с другой – борьба за определенные интерпретации одних и тех же традиционных культурных образцов между различными политическими силами и идейными течениями. При этом происходит не столько «изобретение» традиций, сколько именно их выбор из определенного репертуара традиционных культурных образцов. Последние при этом не обязательно являются «чисто» или уникальными российскими, как это было и в прошлом России, как это происходит с любой другой культурой, будь то британская, французская или какая-то еще.

Происходит традиционализация некоторых культурных образцов, которые начали формироваться уже в постсоветский период. С другой стороны, нередко происходит *реинтерпретация* новых образцов, которым приписываются вполне традиционные, почерпнутые из прошлого значения. В результате нередко инновационная оболочка скрывает внутри себя традиционное содержание.

Отмеченные амбивалентность и синкретизм социокультурной ситуации современного российского общества в определенном смысле и в определенных пределах нормальны и позитивны; они могут служить признаком и фактором демократического плюрализма и терпимости, неся с собой возможности различных вариантов дальнейшего развития. Отчасти они играют интегративную

и стабилизирующую роль, так как в подобной ситуации каждый социальный субъект находит для себя нечто приемлемое или близкое для себя. Тем не менее они не могут избавить от необходимости выбора между различными традициями при формировании различных проектов, при принятии тех или иных решений относительно настоящего и будущего. Попытки же уйти от этого выбора чреваты серьезными опасностями.

В сущности, имеет место не только «зависимость от тропы», о которой часто пишут исследователи, но и от того, что можно назвать «зависимостью от выбора тропы» («path choice dependency»). Этот выбор неизбежен, учитывая, что «тропа» не одна, и от этого выбора прошлого зависит настоящее и будущее страны.

Одним из аспектов рефлексивной модернизации в российском обществе сегодня должна стать *рефлексивная традиционализация*, предполагающая постоянное осмысление и анализ роли традиций и традиционности, их взаимодействия с инновационными процессами, понимание их сложности и неоднозначности. Важное значение для понимания теперешних российских реалий имеет анализ «больших» и «малых» традиций, их взаимодействия, взаимопроникновения и взаимовлияния. Именно в культивировании, выращивании, возрождении «малых» традиций заключены основные возможности спонтанного развития элементов подлинной демократии, гражданского общества и самоуправления. Весьма актуальными в этой связи представляются идеи Александра Солженицына о «демократии малых пространств» и возрождении институтов земства[91]. При этом следует иметь в виду, что земские институты, испытывавшие большие трудности при царизме, в нынешних условиях могут столкнуться с еще большими проблемами. Их внедрение будет не просто возвращением несколько забытой и утраченной традиции; оно потребует огромных инновационных усилий и по сути явится настоящей, даже радикальной, инновацией. Вообще, досоветские культурные образцы, вследствие понятных причин, вообще могут носить главным образом теоретико-идеологический характер, т. е. принадлежать к «большой» традиции. Чтобы превратить их в «малые» традиции, необходимы социокультурные инновации.

---

[91] *Солженицын А.* Как нам обустроить Россию. Посильные соображения. Л.: Советский писатель, 1990. С. 47–51.

Подчеркнем еще раз: к традициям нужно относиться как к явлениям, выполняющим в постсоветской России, как и в других подобных ситуациях, важные социальные и культурные функции. К ним относятся отмеченные выше нормативная, герменевтическая, легитимирующая и идентификационная функции. Это и поддержание и укрепление национальной идентичности; и средство поддержания преемственности в процессе социального изменения; и способ заполнить ценностно-нормативные пустоты и противоречия; и средство внедрения инноваций и адаптации к ним; и осознанное и неосознанное стремление уменьшить психологическую и культурную травмы, вызванные скоростью и масштабом изменений; и модная функция, поскольку сегодня наблюдается мода на различные формы традиционализма и т. д.

При оценке роли традиций в современном российском обществе нужно различать краткосрочную, среднесрочную и долгосрочную перспективы: в зависимости от последних эта оценка должна быть разной. История, в том числе советская, учит: то, что представляется чрезвычайно прочным, устойчивым и полезным с позиций сегодняшнего дня или ближайшей перспективы, в долгосрочной перспективе может оказаться преходящим, мимолетным и, следовательно, совсем не традиционным.

Необходимо учитывать отмеченное многообразие форм традиций и традиционности и их трансформации в современном информатизированном, глобализированном и медиатизированном мире. В этом мире традиции существенно отличаются от тех, что характерны для традиционных обществ. Одной из их особенностей является то, что они могут существовать в значительной мере только благодаря инновациям. В данных условиях попытки культивировать только «традиционные традиции», основанные на инерции и привычке, жестко привязанные к определенному месту и времени, стремление монополизировать выбор и интерпретацию прошлого только с помощью специально уполномоченных агентов, использование традиций для обоснования легитимации несменяемости власти – все это обречено на провал, особенно с точки зрения долгосрочной перспективы.

Но сегодняшний выбор России происходит, разумеется, не только между различными традициями. Это, во-первых, выбор между традициями и инновациями, или традиционностью

и инновационностью как принципами, во-вторых, между различными вариантами социокультурных инноваций. Как уже было показано выше, в нынешних условиях традиции и инновации друг без друга существовать не могут, опираются друг на друга и проникают друг в друга. Социокультурные инновации сегодня – не менее властный императив, чем традиции. Ошибочно полагать, что инновации – явление сугубо технологическое, которое, как полагают некоторые, можно внедрять, просто соединяя их с традициями как явлением, способным заполнить все пространство культуры. Такая позиция перекликается с бытовавшей в советские времена теорией, согласно которой необходимо соединить «достижения научно-технической революции с преимуществами социализма». Что получилось из попыток подобного соединения, сегодня хорошо известно. Без социокультурных инноваций технологические инновации, особенно постоянные, регулярные, отвечающие меняющимся требованиям и вызовам сегодняшнего и завтрашнего мира, невозможны.

Учитывая прерывистый характер исторического развития России, актуализация, «возрождение» традиций по своему механизму зачастую практически тождественны инновационным процессам. Поэтому в нынешних социальных трансформациях опираться на традиции далеко не всегда возможно или возможно именно как на инновации. Постоянная апелляция к традиционным образцам может даже усложнять адаптацию к социальным изменениям, так как в этом случае может происходить, по существу, наслоение собственно инноваций на «инновации-традиции». Сегодня, как и раньше, в российском обществе существует реальная угроза вырождения творческого начала, деградации инновационного потенциала, имитации инноваций, их вытеснения (явного и неявного) идеологией и практикой традиционализма. Важно постоянно иметь в виду, что единство и солидарность, несомненно необходимые для реализации любых инновационных проектов, формируются далеко не только традицией, и не всякое прошлое – традиционное прошлое. Они формируются совместно пережитым опытом поколений; великими, драматическими и трагическими событиями истории страны; людьми, прославившими ее; выдающимися достижениями и утратами; общим языком; общими идеалами и совместными волевыми усилиями.

Существуют две хорошо известные истины, которые исходят из глубины веков и носят безусловно традиционный характер. Одна состоит в том, что необходимо помнить прошлое, уважать его, опираться на него, постоянно стремиться извлекать из него уроки. Другая содержится в Евангелии от Матфея (9, 17): «Не вливают ... вина молодого в меха ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают; но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое». Судьба России в большой мере будет зависеть от того, удастся ли российскому обществу соединить эти две вечные истины.

ТЕОРИИ ТРАДИЦИИ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ МОНТЕСКЬЁ И БЁРКА ДО МАКСА ВЕБЕРА И ХАЛЬБВАКСА

— ПРЕДШЕСТВЕННИКИ СОЦИОЛОГИИ —

• Европейское Просвещение: разум или традиция?

Традиционное общество не знает понятия традиции. Оно руководствуется ею, живет ею, но не предается рефлексии о ней. Это относится и к европейской культуре. Осмысление традиции в Европе начинается тогда, когда она оказывается под вопросом, становится объектом сомнения, критики, осуждения, обсуждения, защиты, обоснования и почитания. Начало теоретическому осмыслению традиции было положено Просвещением.

Принято считать, что Просвещение, его идеология и главный практический результат – Великая Французская революция, были принципиально антитрадиционными. В общем, это верно и в какой-то мере бесспорно. Однако этот бесспорный тезис страдает упрощенностью, отчасти связанной с позднейшими интерпретациями как сторонников Просвещения, так и его антимодернистских и постмодернистских критиков. Вот почему устоявшееся представление об антитрадиционализме Просвещения нуждается в уточнении и в определенной корректировке.

Прежде всего необходимо отметить, что не все просветители решительно и бездумно противопоставляли разум традиции, считая последнюю тормозом на пути прогресса. А некоторые из них вообще не были прогрессистами и противниками традиции как таковой. Это относится прежде всего к такому выдающемуся представителю Просвещения и одному из главных предшественников социологии Шарлю Монтескьё (1689–1755). Будучи либералом, он исходит из того, что никакому обществу не следует навязывать извне какие-либо порядки, какими бы разумными и справедливыми они ни представлялись. Напротив, необходимо опираться на присущие данному конкретному обществу традиционные институты, обычаи и нравы. Собственно, основная цель его знаменитого

главного сочинения «О духе законов» (1748) в том и состоит, чтобы показать бесконечное многообразие и разнообразие традиционных принципов различных обществ, доказать первостепенное значение этих принципов и обосновать необходимость опоры на них при принятии любых относящихся к ним решений, никоим образом не разрушая их. Даже заведомо «негативные» явления, обладающие «традиционностью», с его точки зрения, следует исправлять очень осторожно: «Такова природа вещей, что злоупотребление очень часто предпочтительней исправлению или, по крайней мере, благо, которое установилось, всегда предпочтительней лучшего блага, которое не установилось»[1]. Можно утверждать, что традиция или, точнее, *традиции* – это один из главных законов существования общества, который он постулирует в своем главном произведении. Как бы реализуя призыв Спинозы: «Не смеяться, не плакать, а понимать», – он рассматривает традиционные формы жизни различных обществ как рядоположенные, стремясь не выстраивать их на шкале достижений и воздерживаясь от оценок того, какие из них лучше, какие – хуже.

Конечно, Монтескьё не был полным релятивистом; у него были вполне определенные представления об универсальных законах изначального разума (la raison primitive), а вместе с ними – Божества, Природы, Справедливости[2]. Несомненно, подобно другим просветителям, он был непоколебимым рационалистом в эпистемологическом и онтологическом отношениях, придавая ведущее значение разуму как средству познания и фактору социальной жизни. Но при этом он не противопоставлял разум традиции как таковой, а усматривал разумность в самом принципе традиционности, так же как и в традициях различных обществ. В конечном счете, он и изучал их для того, чтобы выявить и понять логику этих традиций, их специфическую и общую рациональность.

Дело, однако, не только в том, что в целом просветители не были столь бездумными рационалистами, противопоставлявшими разум традиции, какими их так часто изображают в последние десятилетия. В действительности, даже противопоставляя

---

[1] Pensées // Oeuvres complètes de Montesquieu. Paris : Nagel, 1950. T. II. P. 416.

[2] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Шарль Монтескьё: мыслитель, ученый, человек // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 362–402.

разум традиции, они выступали не столько против традиции как таковой, сколько против *определенной* традиции, а именно *непосредственно предшествующей*. Речь идет о традиции, точнее, традициях европейского Средневековья. Именно в противовес их культу и был провозглашен культ *разума*, а вместе с ним и *прогресса*, воспринимавшихся как антиподы самого принципа традиционности. Но при этом просветители также апеллировали к традиции и опирались на нее. Это была еще «более традиционная традиция», чем средневековая, и она была воплощена в *античности*, ее идеях и принципах. Аналогичным образом ранее Реформация противопоставила себя средневековому католицизму, отвергнув Священное Предание во имя Священного Писания. Здесь также новые принципы утверждались так, что непосредственно предшествующее прошлое, воплощенное в средневековом христианстве, отвергалось посредством апелляции к более далекому прошлому, представленному в библейских текстах. Таким образом, необходимо уточнить: идеология Просвещения означала прежде всего оппозицию непосредственно предшествующей средневековой традиции и стремление возобновить и продолжить античную традицию. В этом отношении у Просвещения уже был предшественник в лице Возрождения. Так что так называемый «проект» Просвещения в свою очередь продолжил другие «проекты», уже существовавшие ранее: Возрождения и Реформации.

Таким образом, «антитрадиционный» просветительский проект модерна, противопоставивший культу традиции культ разума и прогресса, сам носил в значительной мере традиционный характер. Его традиционализм заключался в явной и неявной опоре, во-первых, на отдаленное, во-вторых, на достаточно близкое прошлое. И то и другое рассматривалось как противовес прошлому средневековому. И именно по отношению к последнему Просвещение было идеологией антитрадиционализма. Тем не менее Просвещение, а вместе с ним и рационализм в целом, стали воспринимать как идеологию, направленную против традиции вообще[3]. Это относится и ко многим его сторонникам, и к противникам. Подобная

[3] Характерный пример утрированной, односторонней и во многом искаженной, на мой взгляд, картины рационализма как заведомо и принципиально «антитрадиционной» теории мы находим у британского политолога М. Оукшота. См.: *Оукшот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.

интерпретация была продолжена и усилена теоретиками Франкфуртской школы и «постмодернизма». Но первоначально мы находим ее у мыслителей рубежа XVIII–XIX века, которых можно считать первыми теоретиками традиции и одновременно родоначальниками *традиционализма*.

• Родоначальники традиционализма: культ Традиции против культа Разума

Следует подчеркнуть, что объектом специальной рефлексии и теоретических дискуссий в Европе традиция становится как раз тогда, когда ее безраздельное господство оказывается подорванным, а именно на рубеже XVIII–XIX века. Утрата этого господства была вызвана, разумеется, не только влиянием просветительской идеологии и Французской революции, но и, в частности, такими социально-историческими процессами и событиями, как промышленная революция и начало индустриализации, прогрессирующая секуляризация, расширение контактов между различными обществами и культурами. Все эти явления были неизбежно связаны с коренной ломкой устоявшихся порядков, носили, несомненно, кризисный характер и сопровождались разного рода катаклизмами, пертурбациями и бедствиями, такими как пауперизация, голод, болезни и рост смертности. Как это часто случалось в истории и до и после указанных революционных изменений, реакцией на них стали не только воспоминания об утраченном «золотом веке», не только его прославление, но и призывы вернуться к нему. Теоретическим обоснованием такого рода идей и настроений послужили идеи мыслителей, которых обычно квалифицируют как традиционалистов. К ним относятся англичанин Эдмунд Бёрк (1729–1797), автор книги «Размышления о революции во Франции» (1790) и французы Луи де Бональд (1754–1840) («Теория политических и религиозных властей», 1796) и Жозеф де Местр (1753–1821) («Соображения о Франции», 1797). Этих мыслителей можно считать не только первыми традиционалистами, но и первыми теоретиками традиции в европейской социальной мысли. Они не просто прославляли традицию, не просто постулировали ее ведущую роль в социальной жизни, но и стремились рационально обосновать, понять и осмыслить эту роль, с помощью разума противопоставить ее разуму.

Традиционалисты обвиняли Просвещение и Революцию в том, что во имя искусственно и умозрительно сформулированных идеалов они разрушили устойчивые социальные связи и утвердили в обществе анархию. В противовес многим мыслителям XVII–XVIII веков они рассматривали общество как естественное образование, которое не сводится к составляющим его индивидам, а предшествует им и формирует их. Будучи социальными реалистами и холистами, они подчеркивали органическую целостность и своеобразие каждого общества, которые основаны на его специфических традициях. Разрушение традиционных начал в обществе приводит его к деградации и гибели; и наоборот, опора на них, их сохранение и культивирование – основа его прочности и процветания. Полемизируя с теми теориями, которые исходили из искусственного и «договорного» характера социального организма, Бёрк подчеркивал значение преемственности в его функционировании. «Общество – это действительно договор, но договор высшего порядка. Его нельзя рассматривать как коммерческое соглашение о продаже перца, кофе и табака... Общественный договор заключается не только между ныне живущими, но между нынешним, прошлым и будущим поколениями»[4], – писал он.

В противоположность просветителям, придававшим первостепенное значение разуму в формировании и развитии общества, традиционалисты выдвигали на первый план иррациональные факторы существования человека и общества: беспрекословное подчинение традиционным установлениям, религиозные чувства и веру. Они наделяли традиции как таковые особой и высшей мудростью, соединяющей в себе наследие веков с волей божественного Провидения. Эта мудрость далеко не всегда доступна ограниченному человеческому разуму и может казаться последнему лишь чередой заблуждений и предрассудков. Таким образом, они стремились рационально обосновать превосходство иррациональности в социальной жизни.

Противопоставляя культу Разума культ Традиции, эти мыслители подчеркивали ее провиденциальную природу. «Традиция знает, что делает, надо не препятствовать ей, а следовать ее предписаниям» – так можно выразить их кредо. И в этом пункте их

---

[4] *Бёрк Э.* Размышления о революции во Франции. М.: Рудомино, 1993. С. 90.

идеи любопытным образом перекликаются с идеями либеральной политической экономии Адама Смита[5]. Если для последней принцип *laissez-faire, laissez-passer* касался экономических интересов, то для консерваторов – воспринятых из прошлого социальных порядков и верований. В обоих случаях речь идет о «невидимой руке»: у Смита речь идет о «невидимой руке» рынка, у традиционалистов – традиции. В обоих случаях противостояние произвольному внешнему вмешательству сочетается с требованием опоры на «естественные», спонтанные тенденции. В ходе дальнейшего изложения мы увидим, что вопреки распространенным и ошибочным стереотипам либерализм принципиально не только не отвергает, но, наоборот, обосновывает фундаментальное значение традиции в социальной жизни.

Примерно в ту же эпоху подобные традиционалистские взгляды отстаивали представители романтизма, культурного движения, охватившего различные страны Европы. Для них превосходство традиции было одним из элементов культа эмоционального начала, который они, как и традиционалисты-консерваторы, противопоставляли просветительскому культу разума.

Одной из главных цитаделей романтизма была Германия. Там же в начале XIX века возникла историческая школа права, основанная Густавом Гуго и получившая широкую известность, в частности, благодаря трудам Карла фон Савиньи. Выступая против доктрины естественного права, основанной на рационалистических принципах, а отсюда – и против попыток создания универсальных юридических кодексов, представители этой школы рассматривали в качестве источника правовых норм обычаи и нравы определенного народа. Именно в них представлен «народный дух», который и должен служить основой права.

Интересно, что понятие «народного духа», которое широко использовали и романтики, было заимствовано как раз у Просвещения, а именно у Монтескьё. Следует отметить также, что это понятие, а также его интерпретации немецким романтизмом и исторической школой права оказали существенное влияние и на Россию первой

[5] На эту внешне парадоксальную близость справедливо указывает Филипп Бенетон. См.: *Bénéton P.* Tradition/Traditionalisme // Dictionnaire de la pensée sociologique. Sous la dir. de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade. Paris : PUF, 2005. P. 708.

половины XIX века: и на официальную государственную идеологию того времени; и на первых славянофилов.

— ПИОНЕРЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ —

• Огюст Конт: прогрессистский традиционализм, или традиционалистский прогрессизм

Огюст Конт (1798–1857), один из родоначальников социологии и создатель философии первого позитивизма, высоко ценил взгляды двух мыслителей-антиподов: Жозефа де Местра и автора рационалистической теории прогресса Жан-Антуана Кондорсе, считая обоих главными предшественниками своей позитивистской социологии. Рассматривая их воззрения как дополняющие друг друга, он стремился объединить их в своей доктрине. Его главный социальный лозунг: «Порядок и прогресс», – опирается на идею порядка у де Местра (и других консерваторов-традиционалистов, особенно де Бональда) и идею прогресса у Кондорсе, которого он считал своим «духовным отцом»[6]. Как и традиционалисты, он полагал, что Просвещение и Революция утвердили в европейском обществе дух отрицания, анархии и разрушения. Но в отличие от традиционалистов, он полагал, что многие из дореволюционных верований и порядков были достойны того, чтобы быть разрушенными. Тем не менее, с его точки зрения, созидательную работу еще предстоит осуществить. Отрицая дух отрицания, он противопоставляет ему положительное, позитивное начало, разрабатывая и проповедуя позитивизм как средство идейного и практического преобразования общества и человечества.

В целом Конт, как уже отмечалось, стремился объединить противоречивые идейные тенденции: просветительскую идею прогресса и антипросветительский традиционализм, рационализм (даже в якобинском культе Разума он усматривал предвосхищение своего позитивизма) и средневековый католицизм. В последнем ему особенно импонировала идеология наднациональной и социально-иерархической структуры. Он считал устаревшей христианскую

---

[6] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии. Изд. 8-е. М.: Книжный Дом «Университет», 2006. Лекция третья. Социология Огюста Конта.

догматику, но не религию как таковую. В противовес протестантизму, который, с его точки зрения, хочет упразднить религию именем Бога, он, наоборот, стремится устранить Бога именем религии. Сама же религия вечна и неустранима, так как человек в его интерпретации – существо не столько рациональное, мыслящее, рассуждающее, сколько эмоциональное, чувствующее, верующее. Поэтому он разрабатывает и проповедует Религию Человечества, призванную заменить объект религиозного поклонения – христианского Бога, – и противостоять индивидуальному, классовому и национальному эгоизму; сохранить *религию*, хотя и обновленную, но со всеми ее доктринами, ритуальными и институционально-организационными элементами.

Согласно Конту, социальная реальность, в отличие от других видов природной реальности, отличается наибольшей изменчивостью. Прогресс в его доктрине – это основной социальный и даже антропологический закон, характерный только для человеческих обществ и отличающий их от обществ животных. Вместе с тем он постоянно подчеркивает непрерывный и преемственный характер прогресса, который в его истолковании может быть лишь развитием порядка, образуя с ним своего рода диалектическое единство. Подобно тому как один раздел социологии, социальная статика, изучает порядок и солидарность в пространстве, другой ее раздел, социальная динамика, изучает прогресс, трактуемый Контом как порядок и солидарность во времени. По существу, прогресс он рассматривает как ту же солидарность, только диахронную и межпоколенную. Следуя взглядам традиционалистов, он доказывает преемственность поколений и колоссальное влияние всех предыдущих поколений на последующее развитие. В «Позитивистском катехизисе» он утверждает: «Живые всегда, и все более и более, управляются умершими: таков фундаментальный закон человеческого порядка»[7]. С этим утверждением перекликается его тезис о том, что человечество в гораздо большей мере состоит из мертвых, чем из живых, и социальная связь нарушается в случае «бунта живых против мертвых».

Правда, Конт, вслед за Сен-Симоном, различает в историческом развитии обществ не только «органические», но и «критические» фазы. Под последними он понимает эпохи, когда преемственность

[7] *Comte A.* Catéchisme positiviste. Paris : Carilian-Goeury et Dalmont, 1852. P. 32.

и солидарность («консенсус») нарушаются, когда происходят революционные изменения и столкновения различных социальных сил. Но в его истолковании это все же скорее своего рода патология, чем норма, болезнь социального организма. «Нормальным» его состояние является именно в «органические» эпохи, в которые господствует историческая преемственность и солидарность между поколениями. Один из его главных девизов, или лозунгов: «On ne détruit que ce qu'on remplace» – «Мы разрушаем только то, что мы заменяем». Таким образом, традиция, по Конту, – это основа прогресса человека и общества, важнейшее условие нормальной социальной жизни.

• Карл Маркс: традиции как кошмар и препятствие для инноваций

Как и Конт, Карл Маркс (1818–1883) верил в прогресс и в грядущий «золотой век». Но, в отличие от Конта, он связывал наступление этого будущего не с позитивизмом, а с коммунизмом. Он был безусловным рационалистом не только в своей теории познания и методологии, но и в оценке человеческой природы. С его точки зрения, человек по своей природе – существо разумное, целостное и гармоничное. В этом отношении он руссоист. И лишь фундаментальное отчуждение, антагонистические социальные отношения и порождаемое ими «ложное сознание» не дают проявиться этой изначальной и принципиальной рациональности и гармонии человека и человеческого рода. Человек вернется к своей истинной сущности в будущем коммунистическом обществе, в котором отчуждение будет преодолено вместе с беспрецедентным развитием производительных сил, ликвидацией разделения труда, противоположности между физическим и умственным трудом, исчезновением классовых антагонизмов. Эти и некоторые другие, близкие им, утопические идеи были заимствованы Марксом у сен-симонистов и других приверженцев утопического социализма и коммунизма. В частности, знаменитый лозунг, резюмирующий идеал коммунизма: «Каждый по способностям, каждому по потребностям», включенный Марксом в известную «Критику Готской программы» (1875), – был заимствован у французского утопического коммуниста Этьена Кабе.

Но, веря, подобно Конту, в прогресс и грядущий золотой век, Маркс иначе интерпретировал характер прогрессивного развития

и наступления неизбежного и желанного состояния общества[8]. В отличие от французского социолога, Маркс трактует социальное развитие как процесс, в котором доминирует не преемственность, а постоянный разрыв с прошлым, бурные и радикальные трансформации и сдвиги. Для него «нормальное» развитие означает «перманентную революцию», при которой каждый последующий этап означает отрицание предыдущего. Это относится прежде всего к смене общественных формаций, которые он рассматривал как «ступени» прогресса. Но и внутри каждой из них постоянно происходят вулканические извержения, нарушающие непрочное социальное равновесие. По Марксу, общество непрерывно изменяется в самой своей основе. Неизменность же или постепенность, которые, разумеется, также имеют место, касаются главным образом внешнего, надстроечного слоя социальной системы, который либо тормозит глубинные, основополагающие изменения, либо отстает от них. Стремлению сохранить мир неизменным он решительно противопоставляет стремление изменить его, требуя даже теоретическое познание включить непосредственно в практический процесс этого изменения. В одном из своих самых знаменитых «Тезисов о Фейербахе» он пишет: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[9]. Поэтому он отрицательно относится к тем социальным ученым, которые ограничены в своих исследованиях признанием *status quo*, рамками существующих социальных институтов. Нежелание или боязнь признать необходимость революционного обновления этих институтов он считает не только проявлением аморализма, но и препятствием в поиске научной истины «до конца».

Маркс исходит из «активистского» истолкования социальных законов. Это означает, что люди, познавшие их, не могут и не должны ждать, когда эти законы реализуются; их нравственный долг состоит в том, чтобы активно участвовать в их практической реализации и тем самым способствовать скорейшему наступлению социального идеала – коммунизма.

---

[8] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии. Лекция четвертая. Социология Карла Маркса.

[9] *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс Ф. и Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Гос. издательство политической литературы, 1955. С. 4.

Конечно, Маркс признает существование застойных исторических эпох и обществ, так же как и постепенных изменений, не приводящих к резким сдвигам, ломке или смене социальных систем. Но все это в его интерпретации либо своего рода аномалии, либо более или менее длительные перерывы в неуклонном процессе бурных изменений, либо, наконец, идеологический камуфляж, за которым опять-таки скрываются радикальные социальные сдвиги.

Маркс признает и значение социальных и политических реформ. Но они представляются ему скорее искусственным тормозом подлинного прогрессивного развития, результатом вынужденных уступок и (или) обмана со стороны господствующих классов или же слабости и нерешительности угнетаемых классов. Его идеал социального развития в эпохи «предыстории» общества, построенного на частной собственности и эксплуатации человека человеком, – это «непрерывная революция», постоянная революционизация общества для скорейшего наступления его «подлинной» истории, коммунизма. Решающая революция, призванная привести к нему, будет, по Марксу, «самым радикальным разрывом» с традиционными отношениями и идеалами. Она «может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. Она не может начать осуществлять свою собственную задачу прежде, чем она не покончит со всяким суеверным почитанием старины»[10]. Только в этом золотом веке, в коммунистическом обществе, политических революций уже не будет. «Только при таком порядке вещей, когда не будет больше классов и классового антагонизма, *социальные эволюции* перестанут быть *политическими революциями*»[11], – писал он.

Безусловно, Маркс признает также специфику различных обществ, обусловленную их социокультурным наследием. В этом отношении его понимание социального развития было менее однозначным и упрощенным, более тонким и глубоким, чем у Конта. Но он учитывает эту специфику прежде всего с точки зрения того, в какой мере она соответствует или может способствовать продвижению к будущему коммунистическому идеалу. Так, даже в российской сельской общине, несмотря на свое резко отрицательное отношение

---

[10] *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 8. М.: Гос. издательство политической литературы, 1957. С. 122.

[11] *Маркс К.* Нищета философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М.: Гос. издательство политической литературы, 1955. С. 185.

к самодержавному деспотизму в России, он готов был видеть зародыш будущего коллективистского идеала и одно из средств, специфически российское, его достижения. Тем не менее индустриализация, в его истолковании, так или иначе нивелирует воспринятую из прошлого социокультурную специфику различных обществ. По его словам, страна промышленно более развитая показывает стране промышленно менее развитой картину ее собственного будущего. Кроме того, это нивелирование обусловлено воздействием расширения социоэкономических и культурных связей, становлением мирового рынка, в общем, всего того, что уже в конце XX века стали назвать глобализацией. Классический анализ такого рода воздействий индустриализации и «глобализации» мы находим, в частности, в работах Маркса «Британское владычество в Индии» (1853) и «Будущие результаты британского владычества в Индии» (1853)[12].

Из предыдущего трактовка Марксом традиции уже становится более или менее ясной. Он, несомненно, признает ее роль в социальной жизни. Но его истолкование и оценка этой роли противоположны тем, что были свойственны вышеупомянутым традиционалистам и Конту. Для него это прежде всего сила, препятствующая социально-историческому развитию, в котором ведущее место принадлежит изменениям, инновациям, носящим главным образом революционный характер. Если, согласно знаменитой формуле Маркса, «революции – локомотивы истории»[13], то традиции – это тормоза или стоп-краны этих локомотивов и исторического процесса в целом. Но к этому их функция не сводится. Нередко они выступают в качестве одной из форм «ложного сознания», скрывающей, маскирующей реальные изменения, в том числе радикальные. Иногда они выполняют функцию своего рода идеологического языка, с помощью которого инновации пробивают себе дорогу, осуществляя взаимную адаптацию этих инноваций и социальных групп. Именно так Маркс интерпретирует роль традиций в своей работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (1852). В целом, традиция в его истолковании – это отклонение от «нормального» прогрессивного

---

[12] *Маркс К.* Британское владычество в Индии. Будущие результаты британского владычества в Индии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 9. М.: Гос. издательство политической литературы, 1957.

[13] *Маркс К.* Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г. // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 7. М.: Гос. издательство политической литературы, 1956. С. 86.

развития, предрассудок и иррациональное препятствие на его пути. Широко известна его фраза из «Восемнадцатого брюмера»: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»[14]. Если традиционалисты романтизировали и рационализировали прошлое, то Маркс стремился лишить его этого ореола во имя романтизируемого и рационализируемого будущего. По существу, здесь консервативной утопии была противопоставлена утопия футуристская.

Признавая социальное значение традиции, Маркс, в отличие от Конта, рассматривал ее не как самоценность, а либо как препятствие для социальных изменений, либо как своего рода камуфляж, маску, оболочку или средство, которые общества и социальные группы используют при осуществлении инноваций и для адаптации к ним. Причем это использование вызывало у него настолько серьезное раздражение, что при рассмотрении подобных ситуаций он начинал даже критиковать иррациональность человеческой природы как таковой, «людей», «человека», прибегающих к различным формам традиционалистского маскарада, обмана и самообмана, вместо того, чтобы прямо и честно признавать необходимость и реальность социальных изменений. И это несмотря на указанную выше высокую оценку человеческой природы Марксом и понимание им человека как существа в общем рационального, цельного и гармоничного. Так, например, он отмечает, что «человеку» свойственна «казуистика», состоящая в том, чтобы «*изменять вещи, меняя их названия,* и находить лазейки для того, чтобы в рамках традиции ломать традицию, когда *непосредственный интерес* служит для этого достаточным побуждением...»[15].

Маркс был, вероятно, антитрадиционалистом в большей степени, чем мыслители Просвещения. Этот антитрадиционализм был тесно связан с такими чертами его мировоззрения, как антилиберализм, понимание человека как существа сугубо рационального по своей природе (антропологический рационализм), атеизм, политический радикализм, «активистская интерпретация»

---

[14] *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 8. М.: Гос. издательство политической литературы, 1957. С. 119.

[15] *Маркс К.* Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 45. М.: Гос. издательство политической литературы, 1975. С. 311.

социальных законов, представление о будущей «подлинной» истории общества и (или) человечества[16] как о радикальном разрыве с «предысторией».

• Герберт Спенсер: эволюция = традиция +инновация

Подобно Конту и Марксу, Спенсер (1820–1903) был историческим эволюционистом и, в определенной мере, прогрессистом. Но его социально-исторический оптимизм был гораздо менее значительным, и он не верил в грядущий золотой век. Сам он называл себя «относительным оптимистом». В целом процесс развития (development) представлялся ему состоящим из трех стадий: 1) *эволюции* (в узком смысле)[17], критерием которой являются степень структурной и функциональной дифференциации и интеграции; 2) *достижения равновесия (equilibration);* 3) *диссолюции,* или распада[18].

Следует уточнить в этой связи широко распространенную характеристику Спенсера как *эволюциониста*. Действительно, он уделял эволюции основное внимание, и это понятие занимает центральное место в его теоретических поисках. И данный факт объясняется тем, что его больше интересовали процессы и факторы *восходящей* стадии развития, когда происходят становление и расцвет различных форм реальности, а не их стагнация и упадок. Но не следует думать на этом основании, что равновесие и диссолюцию он не признавал в качестве стадий развития, равнозначных эволюции. Поэтому, если верна распространенная квалификация Спенсера как «эволюциониста», то в определенном смысле с не меньшим основанием его можно назвать и «эквилибрационистом» (от используемого им термина «equilibration») и «диссолюционистом».

Отношение Спенсера к традиции носило двойственный характер. С одной стороны, он рассматривал социально унаследованные

---

[16] О соотношении общества и человечества в теориях пионеров социологической мысли см.: *Гофман А. Б.* От «малого» общества к «большому»: классические теории социального роста и их современное значение // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 597–610.

[17] В широком смысле он рассматривал этот термин как синоним «развития» или «изменения».

[18] См.: *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1897. Гл. XII, XXII, XXIII. *Duncan D.* The Life and Letters of Herbert Spencer. London, 1908. P. 555.

нормы, обычаи, нравы, институты в качестве основы социальных систем. Поэтому в его трудах их подробное описание и анализ занимают важнейшее место. В его теории сложные социальные формы представляют собой комбинации простых, поэтому, чтобы понять первые, необходимо обратиться прежде всего к изучению последних. А эти последние как раз и выступают в виде разного рода исходных и элементарных традиционных социальных форм: институтов, обычаев, нравов, ритуалов. Это своего рода атомы, клетки или «кирпичики», из которых состоят более сложные институты и социальные системы в целом. Так, чтобы объяснить такой институт, как религия, необходимо исследовать социально унаследованный «минимум» религии, воплощенный в анимистических представлениях и уходящий своими корнями в первобытные верования (Спенсер, наряду с Эдвардом Тайлором, был автором анимистической теории происхождения и сущности религии). Чтобы понять феномен социальной дифференциации, следует начать с ее исходной формы: разделения на управляющих и подчиненных. Правовые нормы и институты в конечном счете опираются на обычаи, вырастают из них и в сущности являются определенным этапом в эволюции последних, а потому ими в значительной мере и объясняются. Он пишет: «Везде, по мере ... общественного развития, обычай переходит в закон. Можно сказать, что на практике обычай есть закон неразвитых обществ... На следующих ступенях развития обычаи становятся признанной основой законов. ... Обычаи, окажутся ли они унаследованными от неведомых предков племени, или будут приписаны воле какого-нибудь умершего короля, во всяком случае воплощают в себе власть мертвого над живыми; такова же роль и законов, в форму которых они выливаются»[19]. В известном смысле в социологии Спенсера обнаруживается своеобразный традиционалистский редукционизм, вытекающий из его эволюционистского элементаризма: стремления выводить сложные социальные явления как более «поздние» из простых как более «ранних» и объяснять первые последними.

Спенсер делит общества на два типа: «воинственный» («militant») и «индустриальный». Хотя он придает этому делению типологический смысл, все же первый из отмеченных типов

[19] *Спенсер Г.* Основания этики. Т. I. Ч. II. Индукции этики. &121 // Соч. Герберта Спенсера. Общ. ред. Н. А. Рубакина. Т. 5. Ч. II. СПб.: Издатель, 1899. С. 15–16.

выступает у него как более ранний и низкий на эволюционной лестнице, а второй – как более поздний и высокий. Первобытные общества, будучи малыми и рассеянными, отличаются чрезвычайно высокой степенью консерватизма. В этих обществах индивид никогда не уклоняется от традиционных правил и верований[20].

«Нормальная» социальная эволюция, по Спенсеру, – это процесс, при котором «новое» естественно, плавно и самопроизвольно вырастает из «старого». Этот процесс в принципе не допускает радикального вмешательства, вторжения извне, даже с самыми благими намерениями. Этим, в частности, теория Спенсера отличается от марксовой. Правительство, с его точки зрения, – это «неизбежное зло», и там, где можно, лучше обходиться без него. Отсюда и его глубокая и пророческая критика проектов социалистического переустройства еще в ту эпоху, когда эти проекты почти безраздельно господствовали в умах интеллектуалов[21]. Вместе с тем (и это выглядит внешне парадоксально с позиций ходячих представлений о либерализме), либерал Спенсер (в противовес Марксу, разделявшему утопические идеи сен-симонистов об отмирании государства, о простоте и прозрачности управленческих процессов, о замене управления людьми управлением вещами, о самоуправлении свободных ассоциаций и т. п. в будущем обществе), наоборот, вполне реалистически констатировал и предсказывал усложнение и рост значения органов и функций управления. Но само это управление опять-таки предполагает опору на спонтанно формирующиеся и развивающиеся тенденции.

Традиция в истолковании Спенсера оказывается неотъемлемой частью этих тенденций. Отсюда и его предостережения, касающиеся всякого рода радикальных и насильственных социальных преобразований, например, такое: «Мы должны предостеречь против слишком ревностных стараний в достижении идеала, против попыток вывести природу из ее унаследованной формы насильственным образом: нормальная переработка ее может быть достигнута лишь медленным путем»[22]. Опираясь на биологические

---

[20] См.: *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 1. Ч. I. Данные социологии // Соч. Герберта Спенсера. Т. 4. СПб.: Т-во И. Д. Сытина, 1898. С. 47 и др.

[21] См.: *Спенсер Г.* Грядущее рабство. СПб.: А. Е. Рябченко, 1884.

[22] *Спенсер Г.* Основания этики. Т. I. Ч. II. Индукции этики. &245 // Соч. Герберта Спенсера. Общ. ред. Н. А. Рубакина. Т. 5. Ч. II. СПб.: Издатель, 1899. С. 142.

аналогии, он доказывает, что разрушать старые институты можно лишь тогда, когда основательно разработаны и функционируют те, которые способны заменить их, с тем чтобы не нарушать нормальную жизнедеятельность социального организма. «Точно так же как для земноводного было бы пагубно лишиться жабр до того, как достаточно разовьются его легкие, для общества губительно разрушать свои старые институты, прежде чем новые достаточно организуются, чтобы занять их место»[23].

Итак, рассматривая общества как «сверхорганические организмы», в чем-то сходные с «неорганическими» и «органическими», в чем-то отличные от них, Спенсер считает традицию важнейшим фактором «нормального» социального развития и, в частности, такой его фазы, как эволюция. Но он отнюдь не традиционалист, и его позиция существенно отличается от той, что была свойственна упомянутым выше консерваторам и даже Конту. Если первые полагали, что необходимо просто следовать традиции, если последний считал, что ее нужно имитировать, то Спенсер подходит к ней прежде всего как к элементу социального развития и эволюции. Традиции – не нечто внешнее по отношению к прогрессу[24] и эволюции и, тем более, не их антипод, а их неотъемлемая составная часть. Традиции и инновации в его истолковании оказываются двумя аспектами эволюции, находящимися внутри нее; и каждый из них не существует без другого. В отличие от консерваторов, он придает провиденциалистский смысл не Традиции как таковой, а Эволюции. «Невидимая рука» Рынка у Адама Смита и Традиции у консерваторов уступает место «невидимой руке» Эволюции. В афористической форме его мысль можно представить следующим образом: «Не Традиция, а Эволюция знает, что делает, но она знает это лишь тогда, когда включает в себя Инновацию, опирающуюся на Традицию».

---

[23] *Spencer H.* The Study of Sociology. 5th ed. London: H. S. King &Co., 1876. P. 397.

[24] Понятие прогресса Спенсер использовал на раннем этапе своей научной деятельности и посвятил тогда ему специальную статью. (См.: *Спенсер Г.* Прогресс, его закон и причина // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Т. 1 // Соч. Герберта Спенсера. Общ. ред. Н. А. Рубакина. Т. 6. СПб.: Издатель; Киев и др.: Южно-Русское книгоизд-во Иогансона, 1899). При этом он стремился придавать ему не оценочное, а чисто описательное, нейтральное значение, рассматривая в качестве критерия прогресса превращение «однородного» в «разнородное». Но в дальнейшем он предпочитал пользоваться понятием «эволюция», видимо, считая его менее нагруженным оценочными коннотациями.

Эволюцию Спенсер рассматривает как процесс многолинейный. Он признает специфику различных обществ, которая обусловлена их традициями, влияющими на происходящие в них инновации. Но специфика эта *не уникальна*. Между обществами, как и между индивидуальными организмами, существуют как различия, так и сходства. Единообразие, наблюдаемое в самых разных институтах, в том числе традиционных, в обычаях, нравах и т. п., объясняется прежде всего пространственной и временнóй *законосообразностью* социальной жизни. Поэтому традиции и инновации различных обществ, а тем самым и их эволюции, содержат в себе как специфические, так и общие черты.

Теория Спенсера явилась отправным пунктом для либеральных воззрений на традицию и ее роль в эволюции обществ. Она получила дальнейшее развитие в трудах либеральных теоретиков XX века. Мы находим, в частности, продолжение спенсеровских идей в работах выдающегося теоретика современного либерализма, лауреата Нобелевской премии Фридриха Хайека. Согласно ему, на каждой стадии социальной эволюции система ценностей, внутри которой мы рождаемся, предполагает наличие целей, которым наш разум должен служить. Эта данность означает, что, хотя мы всегда должны стремиться улучшать наши институты, мы никогда не можем ставить себе цель переделать их целиком. Мы всегда должны действовать внутри ценностей и институтов, которые не являются делом наших рук. Будучи далекой от предположения, что те, кто создавал существующие институты, были мудрее нас, «эволюционная точка зрения» основана на том, что результат экспериментирования многих поколений может заключать в себе больше опыта, чем тот, которым может обладать одно из них[25]. Отсюда и соответствующая оценка роли традиции: «Как бы парадоксальным это ни казалось, следует, вероятно, считать истинным мнение о том, что преуспевающее свободное общество всегда будет в значительной мере обществом, связанным традицией»[26].

---

[25] См.: *Hayek F. A.* The Constitution of Liberty. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. P. 62–63.

[26] *Hayek F. A.* The Constitution of Liberty. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. P. 61. Ср. с этим другое высказывание Хайека на ту же тему: «...Традиция в определенных отношениях выше или «мудрее» человеческого разума». *Хайек Ф. А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.: Новости, 1992. С. 133.

Подобные высказывания, под которыми, вероятно, охотно бы подписались, скажем, Бёрк или де Бональд, демонстрируют истинную, хотя и часто искажаемую, позицию либерализма, согласно которой фундаментальную и плодотворную роль в социальном развитии играет не только невидимая рука рынка, но и невидимая (и видимая) рука традиции. Вместе с тем идущая во многом от Спенсера либеральная точка зрения основана на безусловно отрицательной оценке как революционаризма, так и традиционализма.

— КЛАССИКИ —

• Макс Вебер: рациональность против традиционности

Необходимо отметить, что хотя Макс Вебер (1864–1920) достаточно часто использует понятие традиции, он не разработал специальную теорию этого явления[27]. Его взгляды в данном отношении отличаются многозначностью и противоречивостью, а потому нуждаются в специальной реконструкции.

Вебер был продолжателем традиций Просвещения и консерваторов-традиционалистов XVIII–XIX веков, а также и Маркса, в том смысле, что вслед за ними он осуществляет фундаментальное теоретическое противопоставление Традиции, с одной стороны, и Разума – с другой. Это проявляется прежде всего в его типологии социальных действий и в общей интерпретации направленности мирового исторического процесса как прогрессирующей рационализации, как движения от традиционного общества к современному;

[27] Ю. Н. Давыдов, один из крупнейших специалистов по социологии Вебера, отмечает «противоречивость в характеристике традиционного действия и определении его места в общей типологии человеческих действий», дающую основание для различных интерпретаций данного пункта веберовского социологического учения» (*Давыдов Ю. Н.* Традиционное действие // Современная западная социология. Словарь. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 354). По замечанию Н. Н. Зарубиной, «...понятие традиционного у Вебера не получило никакой конкретизации...». (*Зарубина Н. Н.* Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. С. 59).

последнее для него выступает как синоним индустриального и основанного на принципе формальной рациональности[28].

Анализ веберовских текстов позволяет, как нам представляется, выделить в них, по крайней мере, *два смысла понятия традиции.*

Первый смысл содержится прежде всего в его фундаментальной и широко известной типологии социального действия, в которой он выделяет такой идеальный тип, как традиционное действие. В этом смысле традиция, по Веберу, представляет собой *длительную привычку.* Он пишет: «Социальное действие, подобно любому другому поведению, может быть: 1) *целерациональным...;* 2) *ценностно-рациональным...;* 3) *аффективным...;* 4) *традиционным,* то есть основанным на длительной привычке (курсив мой – А.Г.)»[29]. Традиция в этом смысле отождествляется с психологической инерцией. Она выступает как разновидность чисто подражательных, квазирефлекторных, автоматических, не осмысленных действий, как «автоматическая реакция на привычное раздражение в направлении некогда

---

[28] О социологических теориях Вебера в целом см., в частности: *Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Изд-во политической литературы. 1991.

[29] *Вебер М.* Основные социологические понятия. Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 628. Существует и другой перевод данной работы, сделанный А. Ф. Филипповым с другого издания оригинального текста и отличающийся стремлением к более точному соответствию оригиналу. (*Вебер М.* Основные социологические понятия. Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Теоретическая социология. Антология. Ч. 1. Под ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный Дом «Университет», 2002. С. 70–146). Некоторые веберовские термины в нем переведены иначе, чем в переводе М. И. Левиной, который мы используем. В частности, терминам, переведенным в первом случае как «действие», «обычай», «нравы», во втором соответствуют термины «действование», «обыкновение», «обычаи». Существующие расхождения связаны, вероятно, не с различиями в качестве переводов, а в сложности оригинального текста и с различиями в концепциях перевода. Наш выбор в данном случае обусловлен тремя обстоятельствами: во-первых, существованием определенной традиции в данном отношении, в частности, перевода немецкого «Handeln» как «действия» (переводимого обычно на английский как «action»); во-вторых, бóльшим соответствием первого варианта привычному русскому словоупотреблению, в-третьих, на наш взгляд, латинские слова «mores» и «consuetudo», соответствующие, по замечанию А. Ф. Филиппова, немецким «Brauch» и «Sitte» (там же, с. 145), все же правильнее переводить не как «обычай» и «обыкновение», а как «нравы» и «обычай», что чаще всего и делалось в русских переводах. Тем не менее отмеченные различия не имеют принципиального значения для данного истолкования веберовского понимания традиции.

усвоенной установки»[30]. Будучи чисто подражательным, такой тип действия не содержит в себе осмысленной ориентации на других, а потому не является собственно социальным. Вебер оговаривается, что в подражательных действиях, которым Тард, с его точки зрения, вполне обоснованно придает большое значение, далеко не всегда можно уверенно разграничить простое «влияние» и осмысленную «ориентацию»; тем не менее он считает, что концептуально их необходимо разделять. Но даже и чисто «реактивное» подражание имеет не менее важное социологическое значение, чем собственно социальные действия[31]. Большая часть привычного повседневного поведения людей близка, по Веберу, к этому типу.

В своей типологии социальных действий Вебер принципиально противопоставляет первые два идеальных типа: целерациональное и ценностно-рациональное действия,– последним: аффективному и традиционному. В качестве критерия или адресата рациональности он рассматривает только цели и ценности. Здесь нет места таким гипотетическим типам, как «аффективно-рациональное»[32] или «традиционно-рациональное», хотя в принципе такой подход также возможен и отчасти был реализован самим Вебером, но уже в другой интерпретации понятия «традиция», о которой речь пойдет ниже. Более того, едва выделив отмеченные четыре типа, Вебер тут же почти отказывается признать традиционный и аффективный типы собственно социальными действиями, указывая на то, что они находятся «на самой границе, а часто даже за пределом того, что может быть названо “осмысленно” ориентированным действием»[33]. Таким образом, очевидно, что в данной интерпретации традиция у Вебера выступает как антипод инновации (будучи инертной привычкой) и рациональности (будучи нерефлексивным, квазиавтоматическим подражанием).

Примерно, а иногда буквально, в том же значении Вебер использует термины «обычай» и «нравы». Трактовка этих, а также некоторых других, близких им по значению, терминов, у него носит довольно многозначный и туманный характер, поэтому нуждается

---

[30] *Вебер М.* Основные социологические понятия. С. 628.

[31] См.: *Вебер М.* Основные социологические понятия. С. 627.

[32] Что соответствовало бы французской пословице «Le coeur connaît la raison que la raison ne connaît pas»; буквально – «Сердцу ведом разум, который неведом разуму».

[33] *Вебер М.* Основные социологические понятия.

в определенной реконструкции и прояснении. Характерно, что обычаи и нравы он рассматривает как разновидности «социального поведения», а не «социального действия», что для него имеет принципиальное значение: это означает, что в его понимании они, как и традиция в первом смысле, носят квазиавтоматический, подражательный характер и осмысленным образом не ориентированы на других индивидов. Приведем несколько высказываний Вебера, характеризующих его понимание этих терминов.

1)«Фактически существующую возможность единообразия в установках социального поведения мы будем называть *нравами*, в том случае, если (и в той мере, в какой) их существование внутри определенного круга людей объясняется *просто* привычкой. Нравы мы будем называть *обычаем*, если фактические привычки *укоренялись* в течение длительного времени»[34]. 2)«Условностью мы будем называть «обычай», который считается в определенном *кругу людей* «значимым» и невозможность отклонения от которого гарантируется порицанием. В отличие от права (в принятом нами смысле слова) здесь отсутствует специальная *группа* людей, осуществляющая принуждение»[35]. 3)«Обычаем» в отличие от «условности» и «права» мы будем называть *не* гарантированное внешним образом правило, которым действующее лицо фактически руководствуется добровольно – то ли просто «не задумываясь», то ли из «удобства» или по каким-либо другим причинам – и вероятного следования которому оно из тех же соображений может ждать от людей того же круга. В этом смысле обычаи не являются чем-то «значимым»; ни от кого не «требуют» их соблюдения»[36]. 4)«К нравам относится и «мода». «Мода» будет причисляться к нравам в том случае (обратном тому, что было сказано об обычае), если причиной ориентации становится нечто *новое* в поведении. Мода близка «условности», так как, подобно «условности», она (большей частью) связана с *сословными* престижными интересами»[37]. 5) В различных контекстах Вебер использует выражения: «*...привычкой (обычаем)...*» и «*...обычае, привычке к определенному поведению...*»[38] (курсив мой – А.Г.).

---

[34] *Вебер М.* Основные социологические понятия. С. 634.
[35] Там же. 640.
[36] Там же. С. 634.
[37] Там же. С. 634.
[38] Там же. С. 636, 637.

Цитированные высказывания Вебера можно, на наш взгляд, резюмировать и интерпретировать следующим образом. 1) Под нравами понимаются единообразные установки социального поведения (но не действия, предполагающего субъективную мотивацию актора), объясняемые «*просто* привычкой». 2) Обычаем называются нравы, в которых действуют не просто привычки, а те, которые «*укоренялись* в течение длительного времени». (Здесь уместно задаться вопросом о смысле различения данных двух видов привычек, поскольку трудно представить себе привычки, которые бы не укоренялись в течение более или менее длительного времени; в противном случае речь идет не о привычках, а о чем-то другом). 3) Обычаи, как и нравы, в «чистом виде» тождественны традициям, в том смысле, что они представляют собой привычку, привычное поведение. 4) В отличие от «условности» и «права» под обычаями следует понимать такие привычки, которые не задаются внешними по отношению к индивидам нормативными правилами и требованиями, а осуществляются добровольно и спонтанно. 5) «Условность» опирается на порицание, а право – на принуждение, осуществляемое специальной группой лиц. 6) Мода относится к нравам, но, в отличие от обычая, причиной данной ориентации социального поведения становится нечто новое в нем. (Здесь опять уместен вопрос о том, каким образом мода, основанная на поведенческой новизне, может выступать как разновидность нравов, трактуемых Вебером как привычки? Возникает подозрение, что в веберовском представлении о моде как *новых привычках* мы сталкиваемся с *contradictio in adjecto*, с чем-то вроде *новой старины* или *старой новизны*). 7) Мода при этом, будучи связана с сословными престижными интересами, близка к «условности», т. е., в отличие от обычая, является «значимой», задается внешними нормативными образцами.

Итак, в первом смысле Вебер трактует традицию (а также вместе с ней и обычаи, и нравы) как привычку, как привычное поведение. Эта трактовка имеет для него принципиальное значение, так как в известном смысле составляет один из главных опорных пунктов его теории рациональности и рационализации, без которого она рушится. Собственно, традиционность и традиция в отмеченном смысле составляют один из необходимых элементов дихотомии, другим элементом которой являются рациональность и рационализация как универсальная тенденция исторического процесса.

Заметим, что именно это фундаментальное и принципиальное для Вебера истолкование традиции как привычки не является собственно социологическим. Именно за «психологизм» оно вполне обоснованно подверглось в свое время критике Толкоттом Парсонсом[39].

Несмотря на фундаментальное значение истолкования традиции как привычки и привычного поведения, оно у Вебера не является единственным. Во *втором смысле* он понимает традицию как определенную *ценность или систему ценностей*. Соответственно, и традиционное действие выступает в данном случае как разновидность *ценностно-рационального действия*. Не случайно он настойчиво подчеркивает «пограничный» характер традиционного действия в своей типологии и его близость к ценностно-рациональному типу[40]. Согласно Веберу, если речь идет о традиции в первом смысле, то действие индивида «*каузально*, но не осмысленно определено поведением другого лица»[41]. Иначе обстоит дело в традиционном действии ценностно-рационального типа; здесь подражание совсем иное: «...Если поведению других подражают потому, что оно «модно», *считается традиционным* (курсив мой – А.Г.), образцовым, «престижным», или из каких-либо иных соображений такого рода, то такое подражание по своему смыслу соотнесено либо с поведением того, кому подражают, либо с поведением третьих лиц, либо с поведением тех и других»[42]. Таким образом, в отличие от идеально-типической традиции-привычки, традиция-ценность действует не автоматически, а служит промежуточным звеном, ценностным посредником, через которого индивид осознанно ориентируется на другого или на других.

В названных двух смыслах Вебер использует термин «традиция» и в своей типологии легитимности и легитимного господства. Это видно, в частности, в известной характеристике традиционного господства, данной им в «Политике как призвании и профессии»: «...Это авторитет "вечно вчерашнего": авторитет *нравов*, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их

---

[39] См.: *Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y., 1961. P. 647. Критику веберовской интерпретации традиции см. также: *Wilson H. T.* Tradition and innovation. The idea of civilization as culture and its significance. L., etc.: Routledge and Kegan Paul, 1984. P. 138, etc.

[40] См.: *Вебер М.* Основные социологические понятия. С. 627–628.

[41] Там же. С. 627.

[42] Там же. С. 627.

соблюдение, – "традиционное" господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа»[43].

Характеризуя чистый традиционный тип господства, Вебер пишет, что осуществляющий его господин может править с помощью административного аппарата или без него. Этот аппарат рекрутируется из следующих (одного или более) источников[44]:

«I) Из людей, которые уже ранее были связаны с вождем традиционными узами верноподданничества. Это может быть названо патримониальным рекрутированием. Этими людьми могут быть a) родственники, b) рабы, c) зависимые люди, являющиеся домашними слугами, особенно *ministeriales* (министериалами, императорскими сановниками. – А.Г.), d) клиенты, e) *coloni* (колоны. – А.Г.), f) вольноотпущенники. II) Рекрутирование может быть вне-патримониальным, включая a) людей, поддерживающих отношение чисто личной преданности, вроде всякого рода «фаворитов», b) людей, находящихся в отношении верности своему господину (вассалы), и, наконец, c) свободных людей, добровольно устанавливающих отношение личной преданности в качестве служащих».

Кроме того, Вебер выделяет те черты бюрократического административного аппарата, которые при чистом типе традиционного правления отсутствуют. Это: «a) четко определенная сфера компетенции, подчиненная безличным правилам, b) рационально установленная иерархия, c) регулярная система назначений на основе свободно заключаемого договора и упорядоченное продвижение, d) техническая подготовка и квалификация как постоянное требование, e) (часто) фиксированная заработная плата, как правило, в виде денег»[45].

Наиболее элементарными типами традиционного господства, при котором у господина нет никакого личного административного аппарата, Вебер считает *геронтократию* и *первичный патриархализм*. Здесь власть господина ограничена священной традицией, диктующей необходимость совместного с правящей группой осуществления господства в интересах всех ее членов. *Патримониализм* и его крайний вариант, *султанизм*, возникают тогда, когда

[43] *Вебер М.* Политика как призвание и профессия. Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 646.

[44] *Weber M.* Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology. Ed. by G. Roth and C. Wittich. Berkeley; Los Angeles; London, 1978. T.1. P. 228.

[45] *Weber M.* Economy and Society. T.1. P. 229.

при традиционном господстве формируются администрация и военная сила, являющиеся чисто личными инструментами господина. Если ранее власть господина выступала как преимущественное групповое право, то теперь она превращается в его личное право, которое принадлежит ему так же, как любой другой объект обладания[46]. При этом Вебер проводит определенное различие между патримониализмом и султанизмом, отмечая наличие промежуточных ступеней между ними: «Там, где господство является преимущественно традиционным, даже если оно осуществляется благодаря личной автономии правителя, оно будет называться *патримониальной властью;* там, где оно реально действует преимущественно по собственному усмотрению правителя, оно будет называться *султанизмом»*[47].

Воздействие традиционного господства на экономику, по Веберу, состоит прежде всего в том, что обычно оно усиливает традиционные установки. Это касается, в частности, типичных способов финансирования. В данном отношении патримониализм использует различные подходы. Вебер выделяет три наиболее важные из них.

А. «*Ойкос* (дом, жилище, греч. – А.Г.), поддерживаемый правителем, где потребности удовлетворяются на литургической основе целиком или преимущественно натурой (в форме контрибуций или принудительных услуг). В этом случае экономические отношения имеют тенденцию к тому, чтобы быть строго ограниченными традицией. Развитие рынков блокируется, использование денег является главным образом потребительским, и развитие капитализма невозможно».

В. «Обеспечение услугами социально привилегированных групп имеет сходные последствия. Развитие рынков, хотя и не обязательно в той же степени, также ограничено в этом случае тем фактом, что собственность и производственные мощности индивидуальных экономических единиц в большой мере подчинены потребностям правителя».

С. «Кроме того, патримониализм может прибегать к удовлетворению монополистических потребностей, которое частично может перекладываться на прибыльные предприятия, сбор различных пошлин и налогообложение. В этом случае развитие рынков,

---

[46] См.: *Weber M.* Economy and Society. T.1. P. 231–232.
[47] Ibid. T.1. P. 232.

в зависимости от типа участвующих монополий, более или менее серьезно ограничено влиянием иррациональных факторов».

«Даже там, где оно осуществляется в денежном выражении, финансирование патримониализма и, еще более, султанизма имеет иррациональные следствия по следующим причинам. 1) Обязанности, основанные на источниках от прямого налогообложения, и по размеру и по виду остаются привязанными к традиции. В то же время существует полная свобода и, следовательно, произвол, в определении a) различных сборов и пошлин, b) вновь налагаемых обязанностей и c) в организации монополий. Этот элемент произвола по крайней мере утверждается в качестве права». 2)«Две основы рационализации экономической деятельности полностью отсутствуют, а именно основы для измерения обязанностей и степени свободы, дозволенной для частного предпринимательства»[48].

«Тем не менее, в отдельных случаях патримониальная фискальная политика может иметь рационализирующий эффект благодаря систематическому культивированию своих источников налогообложения и благодаря рациональной организации монополий. Это однако носит «случайный» характер и зависит от специфических исторических обстоятельств, некоторые из которых существовали на Западе»[49].

Интересно, что примером выделенного им типа Вебер считает в некоторой степени и Россию вместе с исламскими государствами, наряду со значительной частью эллинистического мира, поздней Римской империей, Китаем и Индией[50].

Интересны также выделяемые Вебером общие особенности административных практик традиционных патримониальных режимов. 1) Присущий им традиционализм создает серьезные препятствия на пути формально рационального регулирования. 2) Штат чиновников, обладающих формальной технической подготовкой, отсутствует. 3) Существует обширное поле для реального произвола и выражения чисто личных прихотей правителя и членов его административного аппарата. Возможность для взяточничества и коррупции, связанная с неупорядоченностью системы сборов, была бы не так серьезна по своим последствиям, если бы они оставались

[48] *Weber M.* Economy and Society. T.1. P. 238.
[49] Ibid. T.1. P. 238–239.
[50] Ibid. T.1. P. 239.

постоянной величиной, а потому на практике поддавались бы калькуляции. Но они устанавливаются от случая к случаю каждым отдельным чиновником и поэтому весьма изменчивы. 4) Патриархализм и патримониализм склонны к тому, чтобы регулировать экономическую деятельность в понятиях благосостояния, утилитарных или абсолютных ценностей[51].

Наряду с термином «традиция» Вебер нередко использует термин «традиционализм». Например, в начале «Протестантской этики и духа капитализма» он пишет: «Первым противником, с которым пришлось столкнуться «духу» капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в «этическом» обличье, был тип восприятия и поведения, который может быть назван *традиционализмом*. Однако и здесь мы вынуждены отказаться от попытки дать законченную «дефиницию» этого понятия»[52]. Поскольку немецкий социолог был вынужден отказаться от попытки определить это понятие, то это усложняет задачу его интерпретатора, вынужденного в свою очередь прояснять его трактовку. Анализ веберовских высказываний, включающих термин «традиционализм», позволяет, на наш взгляд, сделать вывод, что он использует его в том же смысле, а точнее, в тех же двух смыслах, что и термин «традиция». Это подтверждается, в частности, тем, что традиционный тип господства он иногда называет традиционалистским, используя оба прилагательных как синонимы[53].

Однако проблематика традиции и традиционализма так или иначе присутствует в трудах Вебера и тогда, когда собственно эти слова отсутствуют. В действительности он постоянно апеллирует к традиции в качестве базового, хотя и неявного, объяснительного принципа. Прежде всего это проявилось в том, что в своем классическом труде для объяснения «духа» капитализма он обратился к его достаточно отдаленным историческим истокам: к Лютеру, кальвинизму, пиетизму, методизму и т. д., а не к современным факторам. Характерно, что Вебер начинает свой труд с наблюдений и констатаций, относящихся как раз к современной (для него) ситуации; и он мог бы продолжить анализ современного для него материала,

---

[51] См.: *Weber M.* Economy and Society. T.1. P. 239-240.

[52] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 80.

[53] См., например: *Weber M.* Economy and Society. T. I. P. 228.

с которого начинает. Между тем основным предметом его рассмотрения оказываются главным образом отмеченные исторические истоки, коренящиеся в Реформации. Строго говоря, классический труд Вебера было бы точнее назвать «Протестантская этика и *возникновение* духа капитализма» или «*Возникновение* протестантской этики и дух капитализма» или же, еще точнее, «*Возникновение* протестантской этики и *духа* капитализма».

Можно, конечно, объяснить данный факт спецификой методологических позиций Вебера, его стремлением осуществить именно историко-сравнительное исследование своего предмета, обнаружить его идеально-типические черты на ранней стадии его исторического развития и т. п. И подобные объяснения вполне правомерны, тем более, что «Протестантская этика» по своему жанру не является собственно социологическим трудом в принятом в XX веке смысле; скорее его можно считать трудом по социальной истории, с чем, вероятно, согласился бы и сам Вебер.

Тем не менее, несмотря на правомерность отмеченных предположений, у Вебера все же обнаруживается достаточно сильная склонность к неявным традиционалистским объяснениям, или, точнее, к объяснениям посредством традиции и традиционализма. И это относится не только к докапиталистическим и внекапиталистическим социальным формам и мировоззрениям, но и к «духу» капитализма и к протестантской этике, которую он постоянно противопоставляет традиционализму. В самом деле, приглядимся к тому, как Вебер формулирует задачи своего исследования. 1) «Наш вопрос ...сводится только к следующему: что именно из содержания нашей культуры может быть *отнесено* к влиянию Реформации в качестве исторической причины?»[54]. 2) «Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли *также* и религиозное влияние – и в какой степени –определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные *стороны* сложившейся на капиталистической основе *культуры* восходят к этому религиозному влиянию»[55]. 3) «...*Прежде всего* надлежит установить, существует ли (и в каких пунктах) определенное «избирательное сродство» между известными формами религиозного

[54] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 106.
[55] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 106.

верования и профессиональной этикой»[56]. В конце концов, «...можно попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам и в какой мере к мотивам другого рода»[57].

Во всех этих суждениях Вебера, так же как и во всей «Протестантской этике», неявно присутствует тезис о том, что не просто религиозные верования и не современные религиозные верования, а *традиционные* протестантские религиозные верования, внедренные полтысячелетия назад, объясняют не только *происхождение* «духа» капитализма, но и *сущность* этого «духа» и его *современное состояние*. Иначе говоря, хотя Вебер избегает использовать термины «традиция» и «традиционализм» по отношению к протестантизму, он стремится, по существу, исследовать вклад в этот «дух» *протестантской традиции,* продолжающей действовать и сегодня. Иначе «избирательное сродство», о котором он пишет, приобретает совсем мистический характер (к которому рационально мыслящий Вебер в общем не склонен) и становится совершенно необъяснимым. *Общество, основанное на одной традиции, – протестантской, – оказывается рациональным и современным; а общества, основанные на непротестантских традициях, оказываются традиционными и нерациональными.* Неявно Вебер признает два идеальных типа традиционализма, явно – один.

При этом неявные объяснения традиций мы находим не только в общих теоретических установках «Протестантской этики». В ней обнаруживаются и более частные объяснения того же рода. Так, в начале своего труда Вебер констатирует тот факт, что в современной для него Европе среди занятых в ремесле католиков относительно большее их число становится мастерами внутри данного ремесла, тогда как протестанты в относительно большем количестве устремляются в промышленность, где становятся квалифицированными рабочими и служащими предприятий. Приведенному факту он дает следующее объяснение: «В этих случаях, несомненно, налицо следующее причинное соотношение: *своеобразный склад психики, привитый воспитанием,* в частности тем направлением воспитания, которое было обусловлено религиозной атмосферой родины и семьи, определяет выбор профессии и дальнейшее направление

[56] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 106.
[57] Там же. С. 107.

профессиональной деятельности»[58]. Очевидно, что, хотя Вебер не использует в данном случае понятие традиции, он объясняет приводимый факт влиянием двух различных традиций: католической и протестантской. И это в какой-то мере проливает свет на всю объяснительную схему его классического труда, в котором капитализм и его «дух» в действительности связываются с отказом от одной традиции, католической, и принятием другой, протестантской. Но если первую Вебер признает и называет традицией, то вторую – нет. По существу же, установление причинной связи современного капитализма и Реформации содержит в себе неявное традиционалистское объяснение: Вебер исходит из предположения, что объяснить происхождение «духа» капитализма тождественно объяснению его сущности и (или) современного состояния. А это предположение в свою очередь базируется на другом, согласно которому протестантская традиция, хотя и не без изменений, продолжает действовать и в начале XX века и, таким образом, релевантна в качестве объяснения современного капитализма. По существу, протестантизм как *традиция-привычка и традиция-ценность*, *традиционализированный протестантизм*, или, иначе, *протестантский традиционализм* – вот что служит, по Веберу, объяснением «духа» современного капитализма.

Разумеется, *a fortiori* Вебер склонен к традиционалистским объяснениям незападных историко-социальных реалий. Именно для этого он обращается к анализу традиционных восточных религиозно-мировоззренческих систем, таких как иудаизм, индуизм, конфуцианство, даосизм и т. д. Но если традиционалистские объяснения «традиционных» мировоззрений и обществ (восточных и допротестантских) носят у Вебера явный характер и осуществляются, как правило, в понятиях традиции, традиционализма, обычая и т. п., то аналогичные, также традиционалистские, объяснения современного западного капитализма, связанного с протестантизмом, неявны и неочевидны. Наоборот, протестантская этика и соответствующие поведенческие практики трактуются как антитрадиционные и инновационные. И это не случайно. Как уже отмечалось выше, традиция и рациональность образуют в его теории две стороны единой дихотомии. Соответственно,

[58] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 64.

допротестантским или внепротестантским этическим системам приписывается традиционность, протестантским – рациональность, отождествляемая с инновационностью.

Наконец, тенденция к традиционалистским объяснениям обнаруживается и в веберовской теории рутинизации харизмы. Хотя Вебер и утверждает, что харизма не обязательно связана с идеей революции, тем не менее, он полагает, что чаще всего она отвергает все установленные иерархии и существующие законы, обычаи и традиции [59]. Но, будучи в принципе антитрадиционной, харизма со временем традиционализируется и институционализируется. Как известно, харизматический тип легитимного господства Вебер рассматривает как неустойчивый и недолговечный. Поэтому этот тип в его истолковании достаточно быстро превращается в один из двух других типов: легальный или традиционный. Это превращение происходит в результате того, что Вебер называет «рутинизацией» харизмы. Но что, собственно, означает эта «рутинизация»? По существу, речь идет о *традиционализации* харизматического господства, т.е. о процессе, приводящем к становлению и утверждению либо *традиции легального господства,* либо *традиции традиционного господства.* В последнем случае в веберовской интерпретации, очевидно, происходит своего рода удвоение традиционализма в осуществлении легитимного господства.

Что касается *инноваций,* то они, по Веберу, могут вызываться внешними причинами, т.е. изменениями во внешних условиях существования. Но реакция на эти внешние изменения может быть различной, поэтому они не могут рассматриваться как необходимый фактор утверждения нового порядка вещей. В целом в трактовке инноваций Вебером в определенной мере ощущается влияние, хотя и не безоговорочное, идей Г. Лебона, Г. Тарда и итальянской криминологической школы. Наиболее важным источником инноваций он считает влияние индивидов, испытывающих определенные «анормальные» состояния (часто, хотя и не всегда, рассматриваемые современной психиатрией как патологические) и способные оказывать особое влияние на других. Такого рода влияния, преодолевающие инерцию традиционности, осуществляются

[59] См.: *Weber M.* Charisma and its transformation // Weber M. Economy and Society. Ed. by G. Roth and C. Wittich. Berkeley, etc.: University of California Press, 1978. Vol. 2. Ch. 14. P. 1117.

через *вдохновение*, с одной стороны, и *эмпатию* или *идентификацию*, с другой[60]. Часто это связано с массовыми действиями, ориентированными на влияющего индивида и его опыт, вызывающими в свою очередь определенные формы консенсуса с соответствующим содержанием. Если они «адаптированы» к внешней среде, то они сохраняются. «Последствия "эмпатии" и еще в большей мере "вдохновения" (обычно объединяемых туманным термином "внушение") образуют основные источники осуществления реальных инноваций, регулярное внедрение которых, в свою очередь, усиливает чувство "долга", которым они могут сопровождаться»[61]. При этом Вебер, в целом признавая чрезвычайно важную роль подражания, отвергает в данном случае его роль в качестве основного и первичного элемента в распространении нового поведения; оно здесь, как правило, вторично и составляет лишь особый случай: «Если поведение собаки, древнейшего друга человека, "вдохновляется" человеком, то такое поведение, очевидно, не может описываться как "подражание человека собакой". В очень значительном числе случаев отношение между людьми влияющими и теми, на кого оказывают влияние, точно того же рода. В некоторых случаях оно может приближаться к "эмпатии", в других – к "подражанию", обусловленному либо рациональной целью, либо "массовой психологией"»[62].

В общем, можно заключить, что, согласно Веберу, в инновациях роль подражания менее значительна, чем в традициях. Основное же значение во внедрении инноваций имеют харизматические индивиды, оказывающие влияние на основную массу благодаря своим особым способностям и «анормальным» состояниям через вдохновение, эмпатию или идентификацию. Харизма оказывается не только, по выражению Вебера, «великой революционной силой», но и, шире, *великой инновационной силой*. Именно она, в лице таких харизматиков, как Лютер, Кальвин и другие, совершила такую фундаментальную инновацию, как Реформация, и способствовала рационализации и зарождению духа капитализма. Но рационализм и дух капитализма со временем, по логике Вебера, неизбежно должны были рутинизироваться и традиционализироваться. Былая

[60] См. об этом: *Weber M.* Economy and Society. T.1. P. 321–323.
[61] Ibid. T.1. P. 322.
[62] Ibid. T.1. P. 322.

революционная инновация превратилась в традицию, а докапиталистическое традиционное общество превратилось в капиталистическое традиционное общество.

— ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ И ЕГО ШКОЛА —

• Эмиль Дюркгейм

В творчестве родоначальника Французской социологической школы Эмиля Дюркгейма (1858–1917) проблематика традиции занимает важнейшее место. Это относится и к его общей теории, и к отдельным областям социологического знания, например, к социологии религии, морали или права[63]. Дюркгейм хотел создать особую науку, или социологическую дисциплину, которую называл то «наукой о моральных фактах», то «наукой о нравах», то «физикой нравов», то «физикой нравов и права» («physique des moeurs et du droit»). Одним из важнейших объектов этой науки, по его замыслу, должны были стать специфические традиционные формы жизнедеятельности в различных обществах.

При всех различиях, свойственных основным научным программам, провозглашенным Вебером и Дюркгеймом, в их исследованиях и размышлениях, *реализующих* эти программы, было гораздо больше общего, чем могло казаться и им самим и многим их интерпретаторам[64]. (К тому же сами эти программы у обоих классиков иногда представляли собой рефлексию *post festum*, призванную объяснить, истолковать, оправдать уже проведенные исследования и не всегда реально влиявшую на них)[65]. Определенная общность

[63] Подробнее о социологии Дюркгейма см., в частности: *Гофман А. Б.* О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 533-566. *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии. Изд. 7-е. М.: Книжный Дом «Университет», 2005. Лекция шестая.

[64] См. об этом, в частности: *Гофман А. Б.* Заметки к сравнительному анализу Дюркгейма и Макса Вебера // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 422–428. *Кюэн Ш.-А.* Социологи и одержимость пониманием. Неопозитивистское прочтение Макса Вебера // Социологические исследования, 2001, № 12. Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus? Sous la dir. de M. Hirschorn et J. Coenen-Huther. Paris : L'Harmattan, 1994.

[65] О подобной ситуации с веберовской теорией действия см.: *Йоас Х.* Креативность действия. СПб.: Алетейя, 2005. С. 53–54.

позиций обнаруживается, в частности, и в понимании ими традиций и инноваций.

Дюркгейм, как и Вебер, рассматривает доиндустриальные общества как основанные на традиции. Он, как и Вебер, констатирует прогрессирующий упадок традиционного начала, рассматривая этот упадок как своего рода закон социальной эволюции. Оба классика утверждают, что в современных западных обществах детрадиционализация сопровождается процессами рационализации, интеллектуализации и, в связи с этим, – «расколдовыванием мира». Оба они считают главными элементами рационализации усиление значения науки, техники, промышленности и соответствующих инноваций. Оба констатируют кризисное состояние современных им европейских обществ. Фактически еще до представителей Франкфуртской школы и задолго до нынешних «постмодернистов» они, как и некоторые другие мыслители рубежа XIX–XX веков, обнаруживают если не провал, то фундаментальную сложность и противоречивость так называемого «модернистского проекта» просветителей, если вообще уместно говорить в данном случае о каком бы то ни было проекте.

Многие просветители и их последователи исходили из того, что достаточно выяснить и объяснить людям, *что* есть истинно Разумное, как это Разумное станет в их глазах одновременно и Священным, и Прекрасным. Благо представлялось им цельным и основанным на разуме. Но на рубеже прошлого и позапрошлого веков этот интегральный рационализм был основательно поколеблен. Выяснилось, что между различными категориями ценностей могут возникать существенные расхождения. Разумное может оказаться не Священным и не Прекрасным, Прекрасное – не Разумным и не Священным, а Священное – не Прекрасным и не Разумным. (Последнее, впрочем, как раз было известно просветителям). Это был кризис не только рационализма, но одновременно и религиозности и эстетизма как интегральных мировоззрений.

Несомненно, и Вебер, и Дюркгейм прекрасно осознавали этот кризис, осмысливали и анализировали его. Но степень и формы их собственного рационализма были различными. Поэтому они по-разному оценивали роль и возможности науки в современную эпоху. Если, по Веберу, наука не может вмешиваться в «вечную борьбу богов», то для Дюркгейма наука как раз является одним из таких богов (или богинь), активно участвующих в этой борьбе. Наука,

объясняющая и проясняющая ценности, в том числе священные, сама выступает для Дюркгейма как священная ценность. И хотя оба они более или менее пессимистически оценивают современную эпоху, все-таки, в отличие от Вебера, уповающего только на «судьбу», французский социолог верит в науку и в ее возможность способствовать преодолению или смягчению современного кризиса.

Аналогом «военного» общества у Сен-Симона и Конта, «Gemeinwesen» и «первичной формации» у Маркса, «воинственного» общества у Спенсера, «Gemeinschaft» у Тённиса, «традиционного» общества у Вебера, служат у Дюркгейма «сегментарные» общества с «механической» солидарностью, основанные на сходстве индивидов, сознания которых полностью растворены в «коллективном» или «общем» («commune») сознании. Последнее, представляющее собой, по выражению Дюркгейма, «совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества...»[66], в сущности, представляет собой синоним традиционного сознания[67], обладающего высокой степенью императивности и регламентации индивидуальных сознаний и действий. Под влиянием разделения общественного труда «механическая» солидарность сменяется «органической». В обществах с «органической» солидарностью роль традиционного начала уже значительно меньше. Они основаны на автономии индивидов, разделении функций, функциональной взаимозависимости и взаимообмене. При этом в данном типе обществ «коллективное» (традиционное) сознание не исчезает, но становится более общим, неопределенным и действует в более ограниченной сфере.

Хотя дюркгеймовское различение двух типов обществ носит в значительной мере типологический характер, все же он исходит из того, что базовой тенденцией социальной эволюции является переход от обществ с механической солидарностью к обществам с органической солидарностью, рассматриваемым как более развитые. Этот переход осуществляется под воздействием прогрессирующего разделения труда. Но само по себе разделение труда, по Дюркгейму,

---

[66] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 80.

[67] «...Оно не изменяется с каждым поколением, но, наоборот, связывает между собой следующие друг за другом поколения». *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 80.

не создает общество; оно лишь трансформирует *уже существующее* общество. А фундаментальной предсуществующей основой общества является совокупность традиций, воплощенных в «коллективном сознании». В связи с этим он специально доказывает недостаточность только договорных отношений для поддержания социальной солидарности (на этот пункт у Дюркгейма в свое время обратил особое внимание Толкотт Парсонс). Договор, согласно французскому социологу, предполагает определенную ценностно-нормативную регуляцию, которая в него встроена и без которой он не может эффективно функционировать. «Социальное действие дает себя знать не только вне договорных отношений, но и в самих этих отношениях. В договоре не все договорно»[68]. Иными словами, Дюркгейм утверждает, что даже современные рациональные социальные отношения не могут существовать без священной ценностной основы, основанной в значительной мере на традиции.

Для дюркгеймовской трактовки традиций, как и других социальных явлений, характерен акцент на их принудительном и внеиндивидуальном характере. «Жизнь группы, – пишет он, – не является делом индивидуальных воль, но она целиком управляется навыками, обычаями, традициями»[69]. Именно традиции и однопорядковые с ними явления, такие как обычаи или обряды, он нередко использует в качестве примеров социальных фактов и их характерных свойств: принудительности и внешнего по отношению к индивидам существования.

В противовес Габриэлю Тарду, который, хотя и констатировал чередование эпох традиционных, основанных на обычае, и «инновационных», основанных на «моде», все же исходил из того, что упадок традиционного начала представляет собой лишь мимолетное отклонение от нормы, Дюркгейм в целом постулирует неуклонное и повсеместное ослабление традиции в истории. Даже в случае происходящего время от времени в разных обществах возрождения традиционности она утрачивает былую силу и действенность. Для того чтобы понять это, необходимо, с его точки зрения, сравнивать между собой социальные типы в соответствующие, аналогичные фазы их развития, а не с непосредственно предшествующими:

---

[68] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 199.

[69] *Durkheim É.* Textes 1. Éléments d'une théorie sociale. Paris : Ed. de Minuit, 1975. P. 386.

«Новые общества, заменяющие исчезнувшие социальные типы, никогда не начинают своего пути точно там, где последние остановили свой. Да и как это возможно? Дитя продолжает не старость или зрелый возраст своих родителей, но их собственное детство. Значит, если хотят представить себе пройденный путь, то нужно рассматривать сменяющие друг друга общества только в одну и ту же эпоху их жизни. Нужно, например, сравнивать средневековые христианские общества с первобытным Римом, последний – с начальной греческой общиной и т. д.»[70]. Продолжая это рассуждение применительно к оценке общего влияния традиций в процессе социальной эволюции, он пишет: «Конечно, если сопоставлять конец одного общества с началом того, которое за ним следует, то мы констатируем возврат традиционализма; но эта фаза, с которой начинает всякий социальный тип, всегда гораздо менее сильна, чем она была у непосредственно предшествующего типа. Никогда у нас нравы предков не были объектом того суеверного культа, которым они пользовались в Риме... Иными словами, авторитет обычая уменьшается постоянно»[71].

Универсальное уменьшение традиционности сопровождается, по Дюркгейму, общим уменьшением интенсивности и масштабов религиозности; по существу, это один и тот же процесс. Среди факторов, ослабляющих влияние традиции, он выделяет рост географической и социальной мобильности, миграций и урбанизации. Эти процессы подрывают авторитет традиций и одновременно стимулируют тенденцию к инновациям, в частности, вследствие уменьшения влияния старших поколений на младшие и прогрессирующей автономии последних по отношению к первым: молодые люди чаще и раньше покидают отчий дом и вместе с тем освобождаются от воздействия привычной социальной среды. Старики – реальное воплощение традиции и живые посредники между прошлым и настоящим. С развитием цивилизации авторитет, власть и почитание старшего поколения ослабевают. В современных обществах происходит нивелирование возрастных различий и усиление равенства между возрастными группами: «Стариков более жалеют, чем боятся. Возрасты нивелированы. Все люди зрелого возраста относятся друг к другу почти как равные. Вследствие этого нивелирования

[70] *Дюркгейм* Э. О разделении общественного труда. С. 164–165.
[71] Там же. С. 278.

нравы предков теряют свое влияние, ибо они не имеют у взрослого человека авторитетных представителей»[72].

Важнейшее значение для интерпретации Дюркгеймом традиций и инноваций имеет его понятие аномии, которое впоследствии заняло важное место в социологической теории, в социологии права, морали, отклоняющегося поведения и т. д[73]. Этот термин был изобретен в 1885 году его современником и соотечественником, популярным на рубеже XIX–XX веков философом и социологом Жаном-Мари Гюйо (1854–1888). Для Гюйо аномия выступает как позитивная черта, неизбежная и желательная, характеризующая грядущую подлинную нравственность, предполагающую индивидуализацию нравственных норм и верований и не нуждающуюся ни в идее долга, ни в санкциях. Дюркгейм дает этому понятию прямо противоположное истолкование. С его точки зрения, сущность морали как раз и состоит в наличии обязательных норм, нарушение которых влечет за собой применение социальных санкций. Соответственно, отсутствие нормативного регулирования или его ослабление он считает признаком болезненного или кризисного состояния не только морали, но и общества в целом.

По Дюркгейму, существует своего рода антропологическая потребность индивидов, во-первых, в социальной и групповой принадлежности, во-вторых, в социально-нормативном регулировании. В работе «О разделении общественного труда» (1893) он рассматривает аномию как одну из анормальных форм разделения труда, порожденную временным ослаблением социальной регламентации, обеспечивающей необходимое согласование разделенных функций. Экономические и индустриальные институты европейских обществ оказались лишенными нравственного и правового регулирования, что является симптомом болезненного состояния социального организма. В работе «Самоубийство» (1897) аномия трактуется как категория, характеризующая ценностно-нормативный вакуум, типичный для современных индустриальных обществ. Сталкиваясь с этим вакуумом, с отсутствием привлекательных и приемлемых социальных целей, человек оказывается во власти необузданных

---

[72] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 276.

[73] Серьезный анализ понятия аномии и его эволюции см. в работе: *Besnard P.* L'Anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. Paris : PUF, 1987.

и безграничных желаний, потребностей, импульсов, что порождает всякого рода проблемы и бедствия, в том числе и рост числа самоубийств. С 1902 года, со времени опубликования предисловия ко второму изданию книги «О разделении общественного труда», Дюркгейм понятие «аномия» больше не использовал. Впоследствии это понятие было возрождено в американской социологии, прежде всего в работах Т. Парсонса и Р. Мертона, но его истолкование в данном случае существенно отличалось от дюркгеймовского.

Необходимо подчеркнуть что согласно Дюркгейму, упадок традиционного начала и утверждение рационального сами по себе не содержат в себе аномию. Процесс перехода от обществ с механической солидарностью к обществам с органической солидарностью вследствие прогрессирующего разделения общественного труда и связанные с этим метаморфозы коллективного сознания, о которых шла речь выше, иными словами, – от традиционного к современному индустриальному, «рациональному» обществу, – составляет, в его истолковании, базовую тенденцию социальной эволюции. Этот процесс начался в XVIII веке и продолжается вплоть до той эпохи, которую он мог считать современной. Аномия же заключается прежде всего в том, что упадок традиций, вполне «естественный» и «нормальный», слишком затянулся и в течение длительного времени не находит себе необходимой и достойной замены в сфере идеалов. Кризис состоит в современной реальной «анормальности», которая никак не сменяется идеальным, желанным или гипотетическим «нормальным» состоянием, при котором разделение труда будет осуществлять предназначенную ему солидаризирующую функцию, а аномия и другие проявления современного кризиса будут преодолены. Аномия и кризис, таким образом, заключаются не в переходе от традиционализма к рационализму, а в «анормальной» пустоте и неопределенности в сфере норм, ценностей и идеалов вместо «нормальной» заполненности и определенности этой сферы. В отличие от Маркса, для которого современный кризис носит прежде всего экономико-политический характер, Дюркгейм, как и Конт, считает его религиозно-нравственным по существу. При этом главная проблема, с его точки зрения, состоит опять-таки не в упадке традиций как таковых, а в отсутствии их замены соответствующими идеалами. Вот лишь два его высказывания, иллюстрирующие его позицию: «...Теперь традиционная мораль подорвана, и никакая

другая не сформировалась, чтобы занять ее место. Старые обязанности потеряли свою власть, и мы не видим пока ясно и определенно, каковы наши новые обязанности»[74]; «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились»[75].

Из предыдущего видно, что проблематика традиций у Дюркгейма тесно связана с темой социальных идеалов. Последним он придает чрезвычайно большое значение, считая их необходимым условием существования обществ. Собственно, именно в создании и поддержании идеалов он видит одну из двух главных функций религии, наряду с функцией формирования и укрепления социальной солидарности. «Общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала»[76]. Идеалы близки к традициям во многих отношениях. И те и другие являются носителями, воплощением или вместилищем социальных норм и ценностей. И те и другие содержат в себе элемент священности, поскольку священным характером обладает их общий источник – общество. Наконец, и это наиболее любопытно в дюркгеймовской теории, они могут превращаться и превращаются друг в друга.

В своем докладе на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) Дюркгейм формулирует своего рода краткую философию истории, построенную на интерпретации соотношения и роли традиций и идеалов. В этой работе он утверждает, что в историческом развитии наблюдается чередование двух сменяющих друг друга периодов: «творческих», или «новаторских», с одной стороны, и «обыденных», с другой[77]. Очевидно, что в данном случае он воспроизводит различение «критических» и «органических» периодов в социальном развитии у Сен-Симона и Конта. Но он вносит в истолкование этих периодов существенные изменения и уточнения. «Творческие» периоды – те, в которые создаются великие идеалы, служащие основой и стимулирующие развитие цивилизации.

---

[74] *Дюркгейм Э.* Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. 3-е изд., доп. и испр. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. С. 281.

[75] *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris : Félix Alcan, 1912. P. 610–611.

[76] Ibid. P. 603.

[77] См.: *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. С. 298–299.

Это время массового эмоционального возбуждения, более тесного сближения между людьми, усиления и учащения всякого рода собраний, усиления активности обмена идеями. К таким периодам, согласно Дюркгейму, относятся: «...великий христианский кризис; движение коллективного энтузиазма, толкавшее в XII–XIII вв. в Париж любознательных европейцев и породившее схоластику; Реформация и Возрождение; революционная эпоха (имеется в виду эпоха Великой Французской революции. – А.Г.); великие социалистические потрясения XIX в.»[78]. В это время социальная жизнь чрезвычайно интенсифицируется, эгоистические и повседневные заботы отходят на второй план, уступая место повсеместному стремлению к идеалу. Идеальное стремится почти слиться с реальным, поэтому «у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой земле»[79]. Но эта экзальтация, а вместе с ней и иллюзия, не могут быть длительными: это слишком утомительно. Когда данный критический период кончается, интенсивность социальной жизни, интеллектуальные и эмоциональные контакты ослабевают, индивиды возвращаются к повседневной, обыденной жизни. Все мысли, чувства и деяния «периода плодотворной бури» сохраняются, но уже в форме воспоминаний, которые уже не смешиваются с реальностью, а существуют отдельно от нее. Эти идеалы, опрокинутые в прошлое, по существу, традиционализируются, превращаются в традиции. Они бы угасли, если бы периодически не оживлялись посредством религиозных и светских праздников, публичных церемоний, церковных и школьных проповедей, драматических представлений, художественно оформленных манифестаций. Тем не менее эти средства лишь частично и слабо возрождают эмоциональное возбуждение новаторских эпох и сами по себе оказывают непродолжительное воздействие. Со временем идеалы вновь оживляются, актуализируются и опять приближаются к реальности, затем снова отдаляются от нее, и таким образом процесс продолжается.

Из предыдущего отчасти становится понятным взгляд Дюркгейма на источники фундаментальных социокультурных инноваций.

---

[78] *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. С. 299.

[79] Там же. С. 299.

Этими источниками как раз и являются идеалы. «...Идеалы эти – не абстракции, не холодные умственные представления, лишенные всякой действенности. Это главным образом двигатели, так как за ними существуют реальные и действующие силы»[80], – говорит он. И сами идеалы являются такими силами, инновационными по своей природе. Они базируются на реальности, исходят из нее, но ее элементы скомбинированы в них по-новому. И эта новизна комбинаций порождает новые результаты, добавляющиеся к уже существующим элементам социальной реальности.

Дюркгейм всячески подчеркивает социальную, т. е. коллективную, природу идеалов и инноваций как их следствий, что опять-таки роднит их с традициями. Их моторная сила заключена прежде всего в том, что они, особенно в «новаторские» эпохи, вызывают состояния коллективного энтузиазма и всеобщего эмоционального возбуждения. Для обозначения этих состояний Дюркгейм нередко использует слово «бурление» («effervescence»).

Таким образом, дюркгеймовский анализ отчасти перекликается с веберовской интерпретацией харизмы как новаторской и революционной силы, подверженной рутинизации. Однако в противовес Веберу, Тарду и многим другим он не считает источником инноваций индивида. Для него индивид-новатор выступает как такой же представитель коллективного начала, как и индивид-традиционалист. Полемизируя с одним из своих оппонентов, он говорил: «Восстание против традиционной морали вы понимаете как бунт индивида против коллектива, наших личных чувств против чувств коллективных. Я же противопоставляю коллективу тот же коллектив, но больше и лучше осознающий себя»[81]. (Кстати, в этом утверждении, противопоставляющем традиционной морали «больше» и «лучше» осознающий себя коллектив, явно видна антитрадиционалистская и «модернистская» установка автора). Но даже индивиды – субъекты инноваций – выступают для Дюркгейма как представители социального, коллективного начала. Даже преступление и преступник, нарушающие сложившиеся,

---

[80] Там же. С. 300.

[81] *Дюркгейм Э.* Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. 3-е изд., доп. и испр. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. С. 279.

традиционные социальные нормы, могут выступать как новаторы, провозвестники иных норм, также социальных, но находящихся в стадии зарождения и становления. Таким образом, преступник-инноватор, выступая против коллектива, может следовать нормам этого же коллектива, но будущим, еще не утвердившимся и еще не осознанным им самим. Характерен в данном отношении пример Сократа, приводимый Дюркгеймом и иллюстрирующий эту ситуацию: «Согласно афинскому праву, Сократ был преступником, и его осуждение было вполне справедливым. Между тем его преступление, а именно самостоятельность его мысли, было полезно не только для человечества, но и для его родины. Оно служило подготовке новой нравственности и новой веры, в которых нуждались тогда Афины, потому что традиции, которыми они жили до тех пор, не отвечали более условиям их существования»[82]. Очевидно, что самым трудным социологическим вопросом в подобного рода ситуациях является вопрос о том, какие и когда традиции соответствуют условиям существования данного общества, а какие нет. Учитывая это, Дюркгейм постоянно призывал изучать эти условия, прежде чем выносить суждения относительно места и роли тех или иных традиционных институтов и обычаев.

Необходимо специально отметить вклад Дюркгейма в изучение такой формы традиционного поведения, как ритуал (обряд). Он осуществил классификацию и скрупулезный анализ различных видов ритуала в религиозной тотемической системе австралийских аборигенов[83]. Различая негативный (запрещающий) и позитивный культы, он детально проанализировал обряды жертвоприношения, подражательные (миметические), репрезентативные (мемориальные), умилостивляющие обряды. При этом, как и в традициях вообще, он не считал существенными различия между собственно религиозными ритуалами, праздниками, церемониями, с одной стороны, и светскими, с другой. Наоборот, он подчеркивал их принципиальную с социологической точки зрения близость и общность, продолжая тем самым линию Монтескьё,

---

[82] *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с франц., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. С. 91.

[83] *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris : Félix Alcan, 1912. P. 427–592.

Руссо и Конта. «Каково существенное различие между собранием христиан, празднующих главные даты из жизни Христа, или евреями, празднующими либо исход из Египта либо принятие Десяти заповедей, и собранием граждан, отмечающих учреждение нового закона (charte morale) или какого-нибудь великого события национальной жизни?»[84], – риторически вопрошал он.

Как уже отмечалось, Дюркгейм был убежденным и непоколебимым рационалистом. Это несомненно проявилось и в его анализе инноваций и традиций. Но в то же время, выступая против наивного интеллектуализма, он подчеркивал, что даже самые нелепые с определенной точки зрения обычаи могут быть рациональными и функциональными, если они стали неотъемлемой частью конкретного социального целого. Этим его рационализм отличался от наивного рационализма некоторых просветителей, радикального антропологического рационализма Маркса, а также от того карикатурного портрета современного рационалиста, везде и всегда выступающего против традиций как таковых, который нарисовал М. Оукшот.[85]

Влияние Дюркгейма на изучение проблематики традиций и инноваций не ограничивалось его собственными исследованиями. Как известно, он создал научную школу, группировавшуюся вокруг основанного им журнала «L'Année sociologique» и оказавшую серьезное воздействие на социальные науки во Франции и за ее пределами. Многие представители дюркгеймовской школы так или иначе затрагивали в своих исследованиях проблематику традиций, тем более что они часто опирались на этнографические и исторические данные, на факты, почерпнутые из жизни архаических или «традиционных» обществ. Это относится, в частности, к трудам таких выдающихся ученых, как лингвист Антуан Мейе (исследования индо-европейских языков), социолог Селестен Бугле (исследования европейского эгалитаризма и индийской кастовой системы), востоковед Марсель Гране (исследования китайской цивилизации) и другим. Обратимся к работам двух последователей Дюркгейма, которые помимо практического применения его идей относительно традиций в своих исследованиях, специально обращались разработке этой темы, в том числе и на теоретическом уровне.

---

[84] *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris : Félix Alcan, 1912. P. 610.

[85] *Оукшот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.

• Традиция и социальная связь в трактовке Марселя Мосса

Марселя Мосса (1872–1950), племянника и ближайшего ученика Дюркгейма, возглавившего Французскую социологическую школу после его смерти, можно считать одновременно социологом, этнологом и социальным антропологом[86]. Сам он в своем творчестве практически не разделял эти научные специальности, рассматривая их в общем как разделы социологии. Как и Дюркгейм и ряд других представителей школы, он в своих исследованиях часто обращался к жизни архаических обществ; вследствие этого тема традиции в его творчестве занимает значительное место.

В отличие от своего учителя, Мосс не был теоретизирующим социологом, конструирующим концептуальные системы; сам он называл себя «позитивистом, верящим только в факты». Ряд его идей, получивших широкую известность и оказавших серьезное влияние на развитие социальных наук, были представлены не в виде развернутых концепций или теорий определенных явлений, а в виде отдельных, более или менее пространных, нередко устных, высказываний, соображений и замечаний, сформулированных *ad hoc*, в связи с анализом конкретных фактов или в связи с размышлениями о путях развития социальной науки. Это относится и к его трактовке традиции, которой он посвящает небольшой фрагмент из «Фрагмента плана общей дескриптивной социологии» (1934). Данный раздел, озаглавленный «Традиция», входит в более общий раздел под названием «Передача социальной связи. Традиция, воспитание»[87], что само по себе в какой-то мере указывает на определенное понимание роли традиции в обществе.

Однако уже в своей ранней статье «Социология» (1901), написанной совместно с Полем Фоконне для 30-го тома французской «Большой энциклопедии», он уделяет данному явлению значительное внимание. В каждом обществе, по утверждению авторов статьи,

---

[86] О творчестве Мосса см.: *Гофман А. Б.* Социальная антропология Марселя Мосса. Вступительная статья // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Сост., пер. с франц., предисл., вступит. ст. и коммент. А. Б Гофмана. Изд. 2-е испр. и доп. М.: Книжный Дом «Университет», 2011. С. 7–54.

[87] *Mauss M.* Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive // *Mauss M.* Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Prés. de V. Karady. Paris : Éd. de Minuit, 1969. P. 328–346 (далее – Fragment...).

существует определенная «совокупность коллективных привычек». Эти коллективные привычки и трансформации, через которые они непрерывно проходят, и составляют собственно объект социологии. Существуют различные разновидности данных привычек. Некоторые из них, вследствие своей особой важности, требуют рефлексии и носят осознанный характер. Они фиксируются в виде письменных или устных формул, в которых выражается то, как группа привыкла действовать и как она требует, чтобы действовали ее члены. Эти императивные формулы представлены в юридических нормах, максимах морали, правилах ритуала, предписаниях догмы и т. п. Другие коллективные привычки не носят четко выраженного характера и являются более или менее бессознательными. Это обычаи, нравы, народные суеверия, которым следуют, не зная этого, или даже не зная, в чем именно они состоят. Но в обоих случаях сущность явления одна и та же. Это всегда способы действия и мышления, освященные традицией и навязываемые индивидам обществом[88].

Мосс рассматривает феномен традиции вместе и в связи с такими явлениями, как воспитание, образование и обучение: все они в его истолковании обеспечивают и передают от поколения к поколению социальную связь внутри обществ. Это феномен *интрасоциальный*, или *интранациональный*, в отличие от феноменов *интерсоциальных*, или *интернациональных*, например, таких, как цивилизация.

Первая особенность традиции, согласно Моссу, состоит в том, что раз возникнув, она есть то, что передается. Прежде чем приступать к изучению общего феномена традиции данного общества, необходимо сначала описать каждую традицию, «способ, которым старшие передают младшим, одну за другой, все большие группы социальных явлений»[89]. Он против истолкования традиции как явления только религиозного, морального и правового порядка и специально подчеркивает, что сфера традиции гораздо шире и охватывает фактически всю социальную жизнь, включая экономику, искусство, науку и технику[90]. Традиционный характер носят как инструментальные техники, так и разнообразные техники тела. В своей классической работе «Техники тела» (1934) он показал, что

---

[88] *Fauconnet P. et Mauss M.* Sociologie (1901) // Mauss M. Oeuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Paris : Éd. de Minuit, 1969. P. 139–177.

[89] *Mauss M.* Fragment... P. 331.

[90] *Mauss M.* Fragment... P. 329–333.

даже самые «естественные», универсальные и инвариантные телесные техники, такие как походка, бег, дыхание, плавание, уход за телом и т. п., в значительной мере обусловлены социокультурными традициями[91].

Вслед за Дюркгеймом Мосс подчеркивает всемогущество и принудительную силу традиции. И эта сила заключена не только в праве, морали и религии, но и в любой другой сфере. Чтобы оценить эту силу, достаточно сравнить ее с силой инноваций, которая значительно меньше и всегда сталкивается с громадным сопротивлением. «Общества, даже наиболее продвинутые, даже наше, ужасно рутинны; масса всегда, а элита чаще всего, отказываются признавать любые изобретения. Величайшие изобретатели, гениальнейшие провидцы, те, кто открывают новые принципы индустриального развития или новые моральные идеи обычно преследуются больше всех; внедрение новшеств легко осуществляется лишь в мелочах, в лучшем случае в заурядных вещах»[92], – утверждает он. При этом, в противовес Тарду и Веберу, он не считает, что можно противопоставлять индивидуальные инновации коллективным привычкам: «Постоянство и рутина могут быть уделом индивидов, а новшество и революция могут быть творением групп, подгрупп, сект, индивидов, действующих посредством групп и для них»[93]. Инновационная деятельность индивидов обычно осуществляется внутри традиции или между традициями. Необходимо постоянно описывать и измерять силу и бессилие каждой традиции. Ссылаясь на Тарда, он указывает на такие явления, как мизонеизм, филонеизм, ксенофобию и ксенофилию. Отмечая принудительную силу традиции, Мосс вместе с тем подчеркивает также ее фундаментальную рациональность. Авторитет традиции связан не только с ее религиозным, мифологическим или алогическим характером; за ним следует также увидеть и то, что «эмпирически обосновано» в разного рода предрассудках. Традиции выступают в качестве средства адаптации и результата длительного социального отбора, способствующего ей. «Когда речь

---

[91] *Мосс М.* Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Сост., пер. с франц., предисл., вступит. ст. и коммент. А. Б. Гофмана. Изд. 2-е испр. и доп. М.: Книжный Дом "Университет", 2011. С. 304-325.

[92] *Mauss M.* Fragment... P. 333. Любопытно, что суждение о консерватизме масс принадлежит в данном случае убежденному социалисту, активному участнику социалистического движения, каковым являлся Мосс.

[93] *Mauss M.* Fragment... P. 334.

идет о традициях, – пишет он, – авторитет создается не только из социального *a priori*, но и из социального *a posteriori*; не только из потемок мыслей, но и из древности и истине человеческих соглашений. Бесчисленные опыты записываются в ту или иную традицию, внедряясь повсюду, в мельчайшие детали поведения»[94].

Обычай (coutume) в его интерпретации выступает как разновидность традиции, специфика которой состоит в том, что она носит более или менее неосознанный, диффузный характер и, по его выражению, «подавляет свободу»[95].

Согласно Моссу, не следует злоупотреблять слишком частым использованием слова «традиция». Бессмысленно часто украшать этим словом то, что представляет собой не более чем инерцию, сопротивление усилию, отвращение к овладению новыми навыками, неспособность подчиняться новым тенденциям, создавать прецеденты. Общества архаического типа, подчиняющиеся подобной инерции, так хорошо адаптированы к внутренним и внешним условиям своего существования, что испытывают лишь одну потребность: продолжать то, что они делали всегда. В этом состоит социальный конформизм, к которому, вероятно, согласно Моссу, наиболее применим термин «обычай». Но наряду с данными формами «простого конформизма», этими «необработанными разновидностями традиции», во всех обществах существуют «подлинно осознанные традиции»[96]. Они создаются намеренно и передаются с помощью силы, так как проистекают из потребностей совместной жизни. Эти «осознанные традиции», существенно отличающиеся от отмеченного конформизма, «состоят в знании, которым общество располагает о самом себе и о своем более или менее ближайшем прошлом»[97].

Все эти факты, относящиеся к *осознанной традиции*, можно, по Моссу, обозначить термином Хальбвакса «коллективная память». При этом он оговаривается, что это нечто иное, чем «социальные рамки памяти», одновременно индивидуальной и коллективной, о которых писал Морис Хальбвакс (см. об этом ниже).

---

94 *Mauss M.* Fragment... P. 331.

95 *Mauss M.* La Cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires (1931) // *Mauss M.* Oeuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Paris : Éd. de Minuit, 1969. P. 23–24.

96 См.: *Mauss M.* Fragment... P. 334–335.

97 *Mauss M.* Fragment... P. 335.

Данные рамки придают форму всякой памяти, включая коллективную. Внутри же последней традиция: постоянная, осознанная, преднамеренно передаваемая и организованная, – составляет одновременно материю и условие этих социальных рамок. Она должна изучаться сама по себе, независимо от ее логических и практических последствий.

Как видно из изложенного, Мосс дополняет первое (и основное) веберовское понятие традиции как квазиавтоматической нерефлектированной коллективной привычки представлением о рефлексивной традиции. Помимо деления на «инертно-конформистские» и «осознанные» традиции, у него встречается различение еще двух ее разновидностей.

Первая из них – устная традиция. Поскольку данный предмет достаточно очевиден, он не считает нужным его развивать. Вторая разновидность, которую часто путают с подражанием, носит, вероятно, еще более первичный характер, чем первая. Использование устных символов – это лишь частный случай использования символов; всякая традиционная практика является в некоторой степени символической. Но наряду с символическими формами передачи культурных форм от поколения, прежде всего интеллектуальных, существуют и «другие формы моральной и материальной жизни, которые передаются скорее посредством прямой коммуникации». «И эта прямая коммуникация происходит посредством авторитета и необходимости. Это верно даже по отношению к различным формам эмоции. Моральные и религиозные чувства, совокупность технических или эстетических актов и т.д., все это навязывается от древних к молодым, от вождей к остальным людям, от одних к другим»[98]. В индивидуальной психологии это называют подражанием, а в социальной психологии это заслуживает звания традиции. Мудрость, этикет, ловкость, разного рода навыки, в том числе спортивные, в конце концов выражаются двумя способами: во-первых, через пословицы, заповеди, мифы, сказки, загадки и т. п.; во-вторых, через значимые жесты и совокупности жестов, которые могут быть эффективны и в символическом, и в физическом смысле.

Признавая обоснованность деления обществ на имеющие письменность и бесписьменные, характерного для американских

---

[98] *Mauss M.* Fragment... P. 332.

социологов, особенно представителей Чикагской школы, Мосс в то же время отмечает, что значение данного различия не следует преувеличивать. Дело в том, что необходимо учитывать огромную силу мнемотехнического воспитания в бесписьменных обществах, силу, которая делает возможности устной передачи, подкрепленной поэзией и ритмом, почти безграничными.

Наряду с отмеченными делениями, Мосс различает также «чистую социальную традицию» и другую, носящую практически-познавательный характер[99]. Первая состоит в более или менее реальной, легендарной или даже мифической истории обществ, социальных групп и семей. Эта история, выступающая в форме генеалогий, воплощает их коллективную память. Некоторые индивиды в бесписьменных обществах могут сохранять в памяти сведения об огромном числе поколений предков. Особенно важно для исследователя обращение к тем людям, которые являются держателями секретов и хранилищ этой памяти и тем самым экспертами в области традиции. Мосс указывает на важное значение анализа автобиографий. Учитывая сегодняшнюю популярность биографического метода и жанра «историй жизни», эти соображения выглядят довольно актуально. Другой тип традиции заключает в себе знания, относящиеся к естественным и сверхъестественным вещам, позволяющие людям ориентироваться в среде и адаптироваться к ней.

Как уже отмечалось, Мосс тесно связывает традицию с воспитанием, определяя последнее (так же как и образование) как «усилия, осознанно прилагаемые поколениями для того, чтобы передавать свои традиции другому поколению»[100]. В общем, традиции вместе с воспитанием обеспечивают, в его понимании, передачу социальной связи, преемственность и прочность осознанной организации общества.

• Морис Хальбвакс: традиции и коллективная память

Другой видный дюркгеймианец Морис Хальбвакс (1877–1945) обращался к проблематике традиции главным образом в связи

---

[99] См.: *Mauss M.* Fragment... P. 335-338.
[100] *Mauss M.* Fragment... P. 340.

с анализом социальных факторов памяти[101]. Теме памяти посвящены его работы «Социальные рамки памяти» (1925), «Легендарная топография Евангелий в Святой Земле. Исследование в области коллективной памяти» (1941) и посмертно опубликованная «Коллективная память» (1950). Будучи последователем Дюркгейма, Хальбвакс испытал определенное влияние идей Анри Бергсона, в частности, идеи восприятия как воспоминания о настоящем. Он развил и дополнил его трактовку памяти представлением о ней как о социальной функции[102]. Исследования французского социолога в данной области носили новаторский характер и оказали существенное влияние на ряд отраслей и проблемных областей в различных социальных и гуманитарных науках.

Хотя интерес Хальбвакса к проблематике традиций не был самодовлеющим, эта проблематика, будучи тесно связанной с темой социальных аспектов памяти, занимает одно из главных мест в его творчестве. В неполном и кратком изложении логика его рассуждений в данном отношении выглядит следующим образом[103].

Существует два вида памяти: индивидуальная (личная, внутренняя) и социальная (коллективная, внешняя). Воспоминания индивидов осуществляются с помощью рамок социальной памяти. Несомненно, существует множество фактов, которые индивид бы забыл, если бы другие индивиды не сохраняли память о них. Различные группы, из которых состоит общество, постоянно способны реконструировать свое прошлое. Но чаще всего, реконструируя его, они его искажают. В то же время общество может существовать

---

[101] О творчестве Хальбвакса в целом см., в частности: *Гофман А. Б.* Социология дюркгеймовской школы (1979) // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 438–442. *Каради В.* Хальбвакс: биографический очерк; *Бикбов А. Т.* Метод и актуальность работ Мориса Хальбвакса // Хальбвакс М. Социальные классы и морфология / Пер. с фр. А. Т. Бикбова, Н. А. Шматко. Под общ. ред. А. Т. Бикбова. М.; СПб.: Ин-т эксперим. социологии: Алетейя, 2000.

[102] «...Память есть функция коллективная». *Halbwachs M.* es cadres sociaux de la mémoire. Paris : Albin Michel, 1994. P. 290.

[103] Это изложение базируется главным образом на двух текстах: *Halbwachs M.* Les *cadres sociaux de la mémoire* (1925). Paris : Albin Michel, 1994. *Halbwachs M.* La mémoire collective. Nouv. éd. rev. et augm. Éd. critique établie par G. Namer, prép. av. la collab. de M. Jaisson. Paris: Albin Michel, 1997. Одну из глав последней книги см. в рус. переводе: Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас, 2005, № 2–3 (40–41). С. 8–27.

только при условии, что между составляющими его индивидами и группами имеется достаточное единство взглядов. Поэтому оно стремится устранить из своей памяти все то, что может разделять индивидов, отдалять группы друг от друга. В каждую эпоху оно перерабатывает свои воспоминания таким образом, чтобы они находились в согласии с изменчивыми условиями его равновесия[104].

Вообще, в социальном мышлении существует два вида деятельностей: 1) память, т. е. понятия, которые служат нам ориентирами и относятся исключительно к прошлому; 2) рациональная деятельность, опирающаяся на условия, в которых общество находится теперь, т. е. на настоящее. Эта память в принципе может функционировать лишь под контролем рациональной деятельности, разума. Ведь если общество отказывается от своих традиций или изменяет их, то оно делает это для того, чтобы удовлетворять свои рациональные потребности, причем именно в тот момент, когда они появляются на свет. Но почему традиции сдаются под давлением данных потребностей, почему воспоминания отступают, сталкиваясь с идеями, которые общество противопоставляет им и которые учитывают лишь то, что есть, а не то, что было? Несомненно, настоящее изменить трудно, но разве не труднее в ряде отношений изменить образ прошлого, которое, по крайней мере, виртуально также присутствует в настоящем, поскольку общество всегда содержит в своем мышлении рамки своей памяти? В конце концов, настоящее занимает в коллективном мышлении лишь незначительное место в сравнении с представлениями многочисленных прошлых поколений, которые принудительно навязываются нам.

Существует только одно возможное объяснение данного явления. Если сегодняшние идеи способны противостоять воспоминаниям и одерживать над ними верх до такой степени, что трансформируют их, то это потому, что они соответствуют хотя и не столь древнему, но зато гораздо более широкому коллективному опыту, чем тот, который заключен собственно в традициях. В отличие от последних, которые ограничены рамками отдельных социальных групп, рациональные идеи настоящего являются общими не только для определенной группы, но и для членов других современных групп. «Разум противостоит традиции как более обширное общество обществу

[104] См.: *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. Paris : Albin Michel, 1994. P. 289–290.

более узкому»[105]. Впрочем, нынешние идеи являются действительно новыми только для членов той группы, в которую они проникают. В других группах они могли свободно развиваться и сами могли принимать форму традиций. «То, что группа противопоставляет своему прошлому, это не ее настоящее, а прошлое (возможно, более недавнее, но это несущественно) других групп, с которыми она стремится идентифицироваться»[106]. Поскольку группы не изолированы друг от друга, то они подвержены взаимному влиянию и влиянию более широких социальных образований, в которые они входят и с которыми взаимодействуют, а вместе с тем и их идей и традиций. Вообще, принципы могут быть заменены только принципами, традиции – традициями. Социальное мышление не абстрактно. Даже если идеи общества соответствуют настоящему времени и выражают его, они всегда воплощаются в личностях и группах, которые существуют в длительности и оставляют свой след в памяти людей. В этом смысле не существует такой социальной идеи, которая не была бы в то же время воспоминанием общества. Но с другой стороны, оно напрасно пыталось бы вновь воссоздать в чисто конкретной форме те или иные фигуры или события, которые оставили глубокий след в его памяти. Любой исторический факт или персонаж, как только они проникают в эту память, сразу превращаются в ней в урок, в понятие, в символ, наделяются смыслом и становятся элементом системы идей общества. Этим и объясняется тот факт, что традиции и современные идеи могут находиться в согласии между собой. Дело в том, что нынешние идеи также являются традициями; и те и другие в одно и то же время и в одном и том же качестве ссылаются на древнюю или недавнюю социальную жизнь, в которой они черпают в некотором роде свой порыв. «Подобно тому как Пантеон в императорском Риме сохранял все культы, если только это были культы, общество допускает существование всех традиций (даже самых недавних), если только это традиции. Точно так же оно допускает существование всех идей (даже самых древних), если только это идеи, т.е. они могут занимать место в мышлении, интересуют еще нынешних людей, которые их понимают»[107].

---

105 *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. Paris : Albin Michel, 1994. P. 291.

106 Ibid. P. 291.

107 Ibid. P. 296.

Коллективная память отличается не только от индивидуальной, но и от исторической и от истории как таковой. Это отличие прослеживается в двух отношениях[108].

Во-первых, коллективная память представляет собой непрерывное течение мыслей. Из прошлого она сохраняет лишь то, что еще живет или способно жить в сознании определенной группы и не выходит за пределы этой группы. В данном случае, если некий период перестает интересовать последующий период, то речь идет не об одной группе, забывшей часть своего прошлого, а о двух группах, в которых одна сменила другую. История же, помещая себя вне групп и над ними, вводит в поток фактов деление на периоды, каждый из которых рассматривается как целое, в котором есть начало, середина и конец и которое во многом независимо от предыдущего и последующего периодов. История интересуется главным образом различиями и противопоставлениями, она переносит на одну индивидуальную фигуру черты, распределенные по представителям всей группы и сосредоточивает в интервале в несколько лет перемены, которые на самом деле совершались в течение гораздо более длительного периода. Даже в моменты кризисов, во время реальной смены исторических периодов и глубокого преобразования социальных институтов люди стремятся подкрепить их всеми доступными традициями и хотя бы иллюзорно сохранить преемственность. В отличие от истории, в непрерывном развитии коллективной памяти границы между эпохами носят неопределенный и размытый характер. В коллективной памяти настоящее, понимаемое как период, интересующий нынешнее общество, не противопоставляется прошлому так же, как различаются два соседних исторических периода, поскольку прошлое уже не существует, тогда как для историка оба периода одинаково реальны. Память общества простирается до пределов памяти тех групп, из которых оно состоит. Забвение многих событий и фигур вызвано не желанием забыть их, антипатией или безразличием, а исчезновением групп, хранивших память о них.

Во-вторых, коллективная память отличается от истории тем, что она носит множественный характер, тогда как история в известном смысле едина. В действительности существуют разные коллективные памяти, но только одна история. Очевидно, что существуют

[108] См.: *Halbwachs M.* La mémoire collective. Nouv. éd. rev. et augm. Éd. critique établie par G. Namer, prép. av. la collab. de M. Jaisson. Paris : Albin Michel, 1997. P. 131, etc.

истории различных стран, эпох, регионов, городов и даже отдельных индивидов. Историков часто обвиняют в излишней специализации, склонности к изучению подробностей, из-за которой они иногда принимают часть за целое. Однако историк (настоящий) никогда не становится на точку зрения какой-либо из существующих или существовавших групп, для которых рассматриваемые факты имели и имеют разное значение. Он стремится быть объективным и беспристрастным, и даже исследование деталей важно тем, что оно может добавить нечто для создания картины целого. Даже когда он пишет историю своей страны, он стремится собрать совокупность фактов, которую можно противопоставить другой совокупности фактов, истории других стран, с тем чтобы между ними не было разрыва и могла быть создана более полная или универсальная история. «Историю можно представить как универсальную память человеческого рода. Но универсальной памяти не существует. Носителем всякой коллективной памяти является группа, ограниченная в пространстве и во времени»[109]. В отличие от истории, сосредоточивающей внимание на различиях, в коллективной памяти на первый план выступают внутригрупповые пространственные и временные сходства. Это формирует и укрепляет групповую идентичность.

В целом, традиции, по Хальбваксу, представляют собой самое коллективную память, которая воплощена в них. Вместе с тем они составляют условие и средство функционирования памяти как таковой, в том числе индивидуальной. В этом своем качестве они являются важнейшим фактором идентичности: индивидуальной, групповой, социальной. Рациональность в данной теории выступает не как антипод традиции, а как традиционность более широких социальных образований, включающих в себя множество традиций различных социальных групп, по отношению к более узким.

Мы рассмотрели здесь лишь некоторые социологические и социально-антропологические теории традиции. Ряд других важных теорий того же рода остался за пределами нашего анализа; это задача

[109] *Halbwachs M.* La mémoire collective. Nouv. éd. rev. et augm. Éd. critique établie par G. Namer, prép. av. la collab. de M. Jaisson. Paris : Albin Michel, 1997. P. 137. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005, № 2-3 (40-41). С. 25.

будущих исследований[110]. За пределами рассмотрения остались также многие философские, теологические, мистические, эзотерические подходы к анализу традиций. Речь идет, в частности, о таких концепциях, в которых традиции трактуются как исключительно трансцендентные и сакральные сущности, например в трудах известного «рыцаря традиции» Рене Генона[111]; как архетипы коллективного бессознательного[112] или же как своего рода социокультурные эйдосы. Анализ социологических теорий традиции недавнего и далекого прошлого, препятствуя утверждению упрощенных или мистифицированных представлений о данном предмете, способствует его более глубокому и рациональному постижению, а также получению плодотворных исследовательских результатов, относящихся к сегодняшней реальности.

---

[110] О некоторых отечественных исследованиях данного явления последних десятилетий см.: *Аверьянов В. В.* Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60–90-е годы XX века) // Общественные науки и современность. 2000, № 1. С. 68–77.

[111] *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000.

[112] *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. Впрочем, сам Юнг, в отличие от ряда других аналитиков, не отождествлял традицию с архетипом, рассматривая ее лишь как способ передачи последнего от поколения к поколению. См., например: Там же. С. 100.

РАЦИОНАЛИЗМ, ЛИБЕРАЛИЗМ И ТРАДИЦИЯ: КАРЛ ПОППЕР И ФРИДРИХ ХАЙЕК

Принято считать, что рационализм и либерализм принципиально враждебны традиции, что они решительно противопоставляют ей разум и свободу. Эта точка зрения ошибочна и базируется либо на незнании предмета, либо на интеллектуальном предрассудке, либо на политической или какой-то иной тенденции, либо на том, на другом и на третьем. В лучшем случае это ошибка *pars pro toto*, иными словами, часть либерализма, прежде всего раннего и давно ушедшего в прошлое, выдается за либерализм в целом; в худшем – речь идет вообще о чем-то другом, выдаваемом за данное направление мысли. В действительности, наиболее выдающиеся представители рационалистического либерализма, или, если угодно, либерального рационализма[1], решительно обосновывали важнейшее значение, необходимость и в высшей степени позитивное значение традиций в социальной жизни. Мы обнаруживаем такую позицию уже у родоначальников либеральной мысли, у Монтескьё, а затем в творчестве Герберта Спенсера (см. об этом [1, с. 63–64, 73–77]). Эта же точка зрения нашла продолжение в теории таких выдающихся теоретиков рационализма и либерализма XX века, как Карл Поппер и Фридрих Хайек.

Карл Поппер (1902–1994) – австрийско-британский философ, виднейший представитель «критического рационализма», внесший огромный вклад в обновление логики и методологии науки, решительный критик «историцизма», фатализма и профетизма в социальных науках, автор и пропагандист широко известной теории открытого общества. Темы традиции он касался в различных своих трудах. Специально же он обращается к ней в лекции, прочитанной на Третьей ежегодной конференции Ассоциации рационалистической печати в 1948 году в колледже Магдалины, Оксфорд. Впервые эта работа была опубликована в 1949 году и впоследствии вошла в качестве главы в его книгу «Предположения и опровержения» (1963) [2].

Поппер исходит из того, что поскольку традиция – феномен социальный, то «теория традиции должна быть социологической

---

[1] Впрочем, для обозначения данного направления можно было бы вообще обойтись лишь одним словом, так как либерализм, как правило, рационалистичен, а рационализм – либерален.

теорией...» [2, с. 213]. С его точки зрения, одна из наиболее характерных особенностей социальной жизни состоит в том, что «никогда ничто не происходит так, как замышлялось; ...всегда появляются какие-то неожиданные следствия наших действий, которые обычно мы не можем устранить» [2, с. 214]. Исследование и объяснение непреднамеренных следствий человеческих действий составляют главную задачу социологии и социальных наук в целом. Люди чрезвычайно редко стремятся осознанно создать традицию, но даже такие попытки, как правило, безуспешны. В то же время случается так, что те, кто и не думал о создании какой-то традиции, создают ее. В этом, собственно, и заключается одна из базовых проблем теории традиций – выяснять, каким образом возникают и, главное, сохраняются традиции в качестве непреднамеренных следствий человеческих действий.

Иная, еще более важная проблема состоит в выявлении функций традиции в социальной жизни. Стремясь решить данную проблему, Поппер утверждает: «Традиции выполняют две основные функции: они вносят определенный порядок в социальную структуру, но одновременно дают нам объект для критики и изменения. Этот пункт является решающим для нас – рационалистов и реформаторов» [2, с. 225]. Любые проекты повисают в воздухе, оказываются в социальном вакууме, не имеют никакого смысла, если они не связаны с традицией и институтами – мифами, поэзией, ценностями. Всякая социальная критика, любое улучшение должны опираться на структуру социальных традиций; при этом одни из них должны подвергаться критике с помощью других. То, что можно назвать «изобретением критического мышления», составляет основу новой традиции – традиции критического обсуждения разного рода мифов и теорий. В этом состоит задача философии, которая заменяет утраченную традиционную магическую веру новой традицией рациональной веры [3, т. 1, с. 234].

Еще одна функция традиций, которую выделяет Поппер, заключается в следующем (см: [3, т. 1, с. 164–165]). Различают два типа правительств. К первому типу относятся те правительства, от которых управляемые могут избавиться только путем успешного переворота (тирания, диктатура), ко второму – те, от которых мы можем избавиться без кровопролития, например, путем всеобщих выборов (демократия). В последнем случае социальные традиции

формируют механизм, посредством которого граждане могут смещать правителей. Говоря иначе, социальные традиции оказываются гарантией того, что эти институты не могут быть легко разрушены теми, кто находится у власти.

Традиции, согласно Попперу, играют роль посредников между институтами и индивидами. Хотя он не проясняет различие между традициями и институтами, он полагает, что, в отличие от института, традиция не может осознанно проектироваться и внедряться. Во всяком случае, институты становятся жизнеспособными и действенными, если приобретают традиционный характер.

Несмотря на свое негативное отношение к историцизму Гегеля в целом, Поппер положительно оценивает его критику «абстрактного рационализма и интеллектуализма, которые не придают значения существенной связи разума с традицией» [3, т. 2, с. 73]. Ему импонирует осознание Гегелем того факта, что люди не могут создавать мир мысли из ничего, с чистого листа. Напротив, этот мир есть продукт интеллектуального наследия. Это важное положение действительно можно найти у немецкого философа, «если очень захотеть», однако Поппер отрицает, что оно является собственным достижением Гегеля, и подчеркивает приоритет Эдмунда Бёрка и романтиков в данном отношении. Тем не менее их влияние приобрело у Гегеля гипертрофированную и неудовлетворительную форму исторического релятивизма, приведшего его к опасной доктрине, «согласно которой то, во что верят сегодня, сегодня истинно. Из этой доктрины вытекает не менее опасное следствие, а именно – то, что было истинно вчера (*истинно,* а не просто то, во что “верили”), может быть ложным завтра. Разумеется, такая теория вряд ли стимулирует уважение к традиции» [3, т. 2, с. 73]. Исторический релятивизм, теория, согласно которой истина относительна, будучи зависимой от духа времени, привел Гегеля к тому, что он «помог разрушить традицию поиска истины и уважения ней» [там же, с. 360].

Опора на традиции в трактовке Поппера, разумеется, не имеет ничего общего с традиционализмом; скорее наоборот, она направлена против него: «В действительности нужно стремиться нетерпимость традиционализма заменить новой традицией – традицией терпимости и, шире говоря, заменить традицию табуизма другой позицией, относящейся к существующим традициям критически, взвешивающей их достоинства и недостатки и никогда

не забывающей о том, что существующие традиции обладают уже тем достоинством, что они существуют» [2, с. 227]. С точки зрения Поппера, приверженность определенным институтам и традициям вполне может сочетаться с индивидуализмом при условии, что речь идет о демократическом государстве и гуманистических целях. Индивидуализм не следует смешивать с антиинституциональным и антитрадиционным персонализмом. Традиции могут служить связующим звеном между личностями и их решениями, с одной стороны, и институтами – с другой [3, т. 1, с. 330 (прим. 7), 332].

Таким образом, Поппер выступает не просто и не только как социолог, анализирующий традицию, но и как апологет этого феномена. Он подчеркивает его колоссальную роль, его неразрывную связь с основами человеческого существования, с ценностями гуманизма, разума и свободы. Он стремится преодолеть традиционную оппозицию традиционного и рационального, присущую Максу Веберу и многим другим социальным теоретикам. Разум, а вместе с ним и свобода, оказываются в его интерпретации не антиподом традиции, а одной из традиций. Традиции он рассматривает, с одной стороны, как основание социального порядка, с другой – как необходимый объект рациональной критики. Более того, рациональная критика традиций сама должна быть одной из важнейших традиций, противостоящей идеологии традиционализма.

Взглядам Карла Поппера близки и отчасти с ними совпадают воззрения австро-американского экономиста Фридриха Августа фон Хайека (1899–1992). Выдающийся ученый, лауреат Нобелевской премии по экономике 1974 года, он, помимо экономики, занимался широким кругом вопросов, относящихся к различным социальным и гуманитарным наукам: социологии, философии, политической науке, психологии и т. д. Во всех этих дисциплинах он обосновывал, во-первых, пагубный характер веры социалистов в возможность радикального и внешне рационального (а на самом деле апеллирующего к инстинктивным влечениям) преобразования мира по собственному желанию, во-вторых, преимущество спонтанной социальной эволюции, неразрывно связанной с рыночной экономикой и опорой на традиции. В эпоху, когда широкие массы интеллектуалов во всем мире были очарованы социализмом, прежде всего в его марксистской версии, Хайек постоянно, твердо и последовательно критиковал его и отстаивал принципы либерализма в социальных науках

и в социальной практике. Будучи последовательным и убежденным противником позиции, называемой им «рационалистическим конструкционизмом», он доказывает спонтанность социальной эволюции, непреднамеренный характер большинства возникших в ее ходе ценностей и институтов и, следовательно, тщетность и пагубность попыток их тотального и рационального проектирования и переустройства. На институты можно рационально воздействовать, но только частично, в ограниченной мере, и, самое главное, исключительно с учетом заложенных в них спонтанных тенденций.

Эти положения Хайек постоянно и неустанно обосновывает в самых разных своих трудах и с помощью самых разнообразных аргументов. Он постоянно апеллирует к разуму для того, чтобы доказать ограниченность возможностей разума в его попытках перестроить, спроектировать социальную реальность. Он пишет, в частности: «На любой стадии нашей эволюции система ценностей, в которой мы родились, поставляет нам цели, которым наш разум должен служить. Эта данность ценностной системы координат означает, что, хотя мы всегда должны стараться улучшать наши институты, мы никогда не можем ставить своей целью перестроить их в целом, и в наших усилиях улучшить их мы должны согласиться с тем, что многого не понимаем. Мы всегда должны действовать в рамках тех ценностей и институтов, которые созданы не нами» [4, p. 63]. Сама длительность существования определенных институтов означает, что они являются результатом, хотя и не окончательным и не безусловным, своего рода естественного отбора в данной области: «Отнюдь не допуская, что те, кто создавал институты, были мудрее, чем мы, эволюционная точка зрения основана на понимании того, что результат экспериментирования многих поколений может заключать в себе больше опыта, чем тот, которым может обладать одно» [4, p. 62].

Как следует из вышесказанного, взгляды Хайека на традицию неразрывно связаны с его теорией культурной эволюции[2], точнее, со-

---

[2] В числе предшественников и приверженцев этой теории он называет ряд мыслителей, хотя, вероятно, недооценивает в данном отношении значение трудов Герберта Спенсера, Уильяма Самнера (прежде всего, его труда «Народные обычаи», 1906 г.) и Торстейна Веблена. Возможно, это связано с тем, что к их идеям нередко и не всегда обоснованно прилагался компрометирующий ярлык «социального дарвинизма».

ставляют ее элемент. Акцент в этой теории делается на том, что социокультурные явления (ценности, нормы, институты и т. п.) являются не продуктом целенаправленного проектирования, а результатом выживания в условиях конкурентной борьбы наиболее эффективных из них. Составной частью теории эволюции, по Хайеку, должна стать «эволюционная теория развития моральных традиций». В ее основе лежит тезис о том, что унаследованные традицией правила порождены не инстинктом и не разумом, а представляют собой нечто самостоятельное «между инстинктом и разумом» (см.: [5, с. 22; 6, с. 484]). Развитие нравственных традиций, как и многих других элементов человеческой культуры, происходило одновременно с развитием разума: «Каким бы удивительным и парадоксальным ни показалось мое утверждение, – пишет Хайек, – все же традиции морали совершеннее способностей разума» [5, с. 23].

Культурная эволюция не тождественна биологической (отсюда его критическое отношение к социобиологии), но в ряде пунктов аналогична ей. Маловероятно, что культура передается генетически; люди осваивают культурный опыт «через освоение определенных традиций» [5, с. 32]. В отличие от биологической, культурная эволюция наследует приобретенные признаки. Благоприобретенные правила поведения, которым индивиды следуют по привычке и почти так же бессознательно, как биологически унаследованным инстинктам, все больше вытесняют последние. Отношения между ними носят конфликтный характер. Но при этом мы не можем четко разделить эти два фактора поведения, так как они сложно взаимодействуют и переплетаются друг с другом. Нормы, усвоенные в младенчестве, становятся такой же частью нашей личности, как и те, что управляли нашим поведением, когда усвоение норм только начиналось: «Как генетические, так и культурные механизмы передачи опыта могут быть названы традициями» [5, с. 34].

Среди врожденных признаков, способствовавших вытеснению других природных инстинктов, важнейшее значение имела способность перенимать опыт соплеменников, особенно путем подражания. Человеческое сознание – это то, что на основе существующего генетического потенциала (мозга определенной величины и структуры) каждый индивид по мере взросления перенимает от своей семьи, старших, усваивая генетически непередаваемые традиции. Сформированное средой сознание индивида в свою очередь

действует так, чтобы сохранять, развивать, обогащать, разнообразить существующие традиции. Через него проходит множество потоков различных традиций, и каждый новый член определенного сообщества может погрузиться в любую из них. Подобно тому, как инстинкт древнее обычая и традиции, последние древнее разума; они «находятся *между* инстинктом и разумом в логическом, психологическом и временном смысле» [5, с. 44].

Традиции не являются следствием ни бессознательной интуиции, ни рационального понимания. Они проистекают не из способности рационально интерпретировать наблюдаемые факты, а из привычных способов реагирования, подсказывающих человеку, что он должен делать в данных обстоятельствах. Хотя они формировались в ходе культурной эволюции и основаны на человеческом опыте, они не есть результат рациональных выводов или понимания каких-то общих закономерностей. Руководствуясь в своем поведении тем, чему мы научились, мы часто просто не знаем, почему мы действуем так, как мы действуем[3].

Религиозно-мифические и мистические представления служат одним из факторов сохранения, устойчивости и передачи благотворных традиций. Более того, возможно, представления людей о Боге – это всего лишь персонификация традиционных моральных норм и ценностей, поддерживающих жизнь их сообщества, поскольку не исключено, что «большинство людей способно воспринимать абстрактные традиции только как чью-то личную Волю» [5, с. 240]. Не склонны ли люди в таком случае, в условиях секуляризации и отрицания веры в сверхъестественное, усматривать эту волю в «обществе»? По мнению Хайека, от ответа на этот вопрос может зависеть выживание нашей цивилизации. Любопытно, что несмотря на свое в целом негативное отношение к взглядам Дюркгейма, он в данном отношении близок к нему, задаваясь тем же вопросом о выборе между Богом и обществом, которым в начале XX века задавался французский социолог.

Вытеснение врожденных реакций благоприобретенными традициями происходило не потому, что люди разумом понимали их преимущество, «просто благодаря им преодолевалась ограниченность

---

[3] В данном случае, как и во многих других, идеи Хайека прямо перекликаются с идеями Поппера, в частности, со вторым тезисом его работы «Логика социальных наук»: «Наше незнание безгранично и отрезвляюще» [7, с. 299].

непосредственного восприятия отдельного человека, развивался расширенный порядок, а более эффективное сотрудничество давало его участникам (как бы безрассудны они ни были) возможность поддерживать существование большего числа людей и вытеснять другие группы» [5, с. 44]. То же самое относится и к конкуренции между традициями: сохраняются и побеждают те из них, которые наиболее эффективны. Традиции – результат отбора среди иррациональных, точнее не поддающихся рациональному обоснованию, представлений. Благодаря ему, без чьих бы то ни было намерений, происходил численный рост групп, разделявших подобные представления. В процессе отбора традиций могло учитываться большее количество факторов и обстоятельств, чем то, которое способны воспринимать наделенные разумом индивиды: «Как следствие, традиция выше или "мудрее" человеческого разума...» [5, с. 133].

Вместе с тем, выступая против чрезмерных претензий и «высокомерия» разума, присущих социалистам, Хайек никоим образом не выступает против разума, «применяемого должным образом». Под последним он понимает такой разум, который учитывает собственную ограниченность, способен самого себя подчинять законам разума и осознает, что «порядок, возникающий независимо от чьего бы то ни было замысла, может намного превосходить сознательно вырабатываемые людьми планы» [5, с. 18]. Кроме того, разум, хотя и осторожно и постепенно, может исследовать, критиковать и обосновывать отказ от традиционных принципов и институтов.

Хайек подчеркивает, что определенные продукты традиции могут быть одновременно объектом и критерием критики. Он не утверждает, что традиция – это нечто священное и закрытое для критики, однако эта критика должна осуществляться только в рамках и с учетом этой самой традиционной системы: «Любой продукт традиции должен критиковаться на основе других продуктов традиции, которые мы не можем либо не хотим ставить под вопрос; иными словами, эти стороны культуры могут подвергаться критическому исследованию только в контексте самой культуры. Мы никогда не сможем свести систему правил или ценностей в целом к целесообразной конструкции, а потому должны прекращать нашу критику перед лицом того, что имеет право на существование лишь потому, что является признанной основой данной традиции» [6, с. 193]. Большинство достижений в развитии культуры – результат деятельности

индивидов, которые порывали с традиционными правилами поведения и внедряли новые; «они делали это не потому, что понимали преимущество нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если принявшие их группы преуспевали и росли, опережая прочие» [6, с. 482]. И все же любые инновации, согласно Хайеку, чтобы быть действенными и успешными, могут носить лишь частичный, постепенный характер и так или иначе базироваться на традиции: «Именно потому, что мы обязаны нашим общественным порядком традиции неких лишь отчасти постигаемых нами правил, *всякий прогресс должен основываться на традиции*. Все, что мы строим, мы должны строить на традиции и можем только пытаться поправить то, что она нам поставляет» [6, с. 488].

Традиции, по Хайеку, лежат в основе таких ценностей, как демократия и свобода; они же составляют основание тех обществ, для которых эти ценности имеют принципиальное значение. Поэтому провозглашения демократических ценностей и институтов, их присутствия в конституциях стран, не обладающих соответствующими традициями, недостаточно. Они должны войти в культурную традицию, стать ее частью для того, чтобы быть действующими. Вместе с тем именно те общества, в которых эти ценности успешно действуют, базируются на традиции: «Каким бы парадоксальным ни казалось это утверждение, вероятно, успешное свободное общество – это всегда то общество, которое в значительной мере связано традицией» [4, p. 61].

Настойчивая и последовательная апология традиции у Хайека опирается на многочисленные и вполне обоснованные аргументы. Она направлена против пагубной самонадеянности многих «дизайнеров» социальных систем и институтов, пытавшихся и пытающихся радикально переделать все и вся. Во многом его доводы вполне убедительны. Исторический опыт постоянно подтверждает тот факт, что никакие, даже самые разумные, благородные и притягательные идеи не могли быть реализованы, если они не были или не становились элементами традиционных ценностей, практик и институтов. Безусловно, опора на спонтанные тенденции социокультурной эволюции составляет необходимое условие любых инноваций.

Тем не менее, несмотря на фундаментальные достоинства теоретических воззрений Хайека, некоторые вопросы все-таки остаются у него без ответа, дискуссионными или непроясненными. К ним,

на наш взгляд, относятся, в частности, следующие. Что делать с нравственными и прочими традициями, которые, несмотря на всю их ущербность, несовместимость с рыночным капитализмом, основанном на конкуренции, все-таки включены в расширенный прядок и действуют в нем? Объясняется ли их живучесть только ошибками и популярностью «рационалистического конструктивизма», его апелляцией к инстинктивным влечениям людей, или они также составляют традиционный элемент этого порядка? Да и сам этот «конструктивизм» формируется и развивается достаточно спонтанно; поэтому недостаточно оценивать его только как результат ошибок и чрезмерной самонадеянности теоретиков, уверовавших в безграничные потенции разума – сам по себе он нуждается в более глубоком объяснении. Можно ли в наше время уповать на стихийно сформировавшиеся традиции свободной конкуренции без целенаправленных и систематических рациональных воздействий, в том числе направленных на формирование и поддержание правил, лежащих в основе самой этой конкуренции? Что считать подлинными традициями, как их выявлять, интерпретировать и, тем более, опираться на них в огромном и противоречивом социокультурном наследии современных обществ, сочетающем в себе множество неоднозначных и противоречивых традиционных правил, ценностей, институтов? И можно ли при этом обойтись без помощи не смиренного, а достаточно энергичного разума, без рационально принимаемых и осуществляемых решений, в том числе стратегического характера?

Конечно, антирационалистские высказывания Хайека, многократно повторяемые им утверждения об ограниченности возможностей разума не должны вводить нас в заблуждение. Они направлены против *онтологического рационализма*, основанного на представлении о человеке как о существе исключительно или преимущественно разумном, способном сознательно управлять социальной реальностью и проектировать ее по своему разумению. Их радикализм в значительной мере объясняется полемикой с «конструктивистским рационализмом», утопизмом и «пагубной самонадеянностью» социалистов, уверовавших в возможность и необходимость тотального дизайна, проектирования и перепроектирования социальных институтов.

Хайек демонстрирует ограниченность возможностей разума в сравнении со спонтанно формирующимися традиционными

культурными формами, но сам при этом, безусловно, основывается на разуме. Он стремится преодолеть традиционную дихотомию разума и традиции, доказывая, что подлинный и «должным образом» применяемый разум предполагает опору на традиционные институты и ценности. Несомненно, сам Хайек также является рационалистом, но *эпистемологическим*: его методология рациональна и даже ультрарациональна настолько, что он средствами разума стремится показать ограниченность познающего разума и рационально объяснить иррациональный характер социальной жизни. Точно так же до него Фрейд, демонстрируя иррациональность человеческой природы, был ультрарационалистом в объяснении этой иррациональности, поскольку стремился рационально объяснять все аспекты человеческого поведения, включая простые оговорки. В связи с этим следует подчеркнуть, что, обосновывая преимущество традиции перед разумом, Хайек, как и Поппер, разумеется, никоим образом не является сторонником традиционалистской идеологии. Он подчеркивает изменчивость традиций, значение рациональной критики традиции, одновременно используя последнюю в качестве одного из критериев этой критики.

То же самое относится к интерпретации Хайеком другой старой дихотомии, а именно дихотомии традиции и свободы. Если в начале Нового времени и позднее эти две ценности рассматривались как антиподы, а проблема свободы формулировалась как *свобода от традиции* (хотя при этом имелись все же в виду определенные традиции, а именно – средневековые), то в данном случае традиция и традиционность рассматриваются в качестве *основания свободы*, а сама она – как одна из главных ценностей, носящих в ряде обществ вполне традиционный характер. Более того, число таких обществ вполне может увеличиваться, так как свобода – одна из основных и универсальных ценностей человеческого существования.

Литература

1. *Гофман А. Б.* Теории традиции в социологической традиции: от Монтескьё и Бёрка до Вебера и Хальбвакса. См. настоящий сборник.
2. *Поппер К.* Предположения и опровержения: рост научного знания. М.: Ермак, 2004. С. 208–233. Гл. 4: На пути к рациональной теории традиции.

3. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Междунар. Фонд «Культурная инициатива»; Soros Foundation, 1992.
4. *Hayek F. A.* The Constitution of Liberty. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
5. *Хайек Ф. А., фон.* Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М.: Новости, 1992.
6. *Хайек Ф. А., фон.* Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.: ИРИСЭН, 2006.
7. *Поппер К.* Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовский, В. К. Финн; Общ. ред. В. Н. Садовского. М.: Эдиториал УРСС, 2000.

СОЛИДАРНОСТЬ ИЛИ ПРАВИЛА, ДЮРКГЕЙМ ИЛИ ХАЙЕК? О ДВУХ ФОРМАХ СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ

МОРАЛЬНАЯ ОБЯЗАННОСТЬ, ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛОЗУНГ ИЛИ НАУЧНЫЙ ФАКТ? ИЗ ИСТОРИИ ИДЕИ СОЛИДАРНОСТИ

• У истоков идеи

Социология много и основательно занималась и занимается тем, что в социальной жизни плохо. И это хорошо. Но она слишком мало занималась тем, что в социальной жизни хорошо. И это плохо.

Социологи часто избегают изучения самоотверженности, любви, согласия, дружбы, симпатии, альтруистического поведения, справедливости и других подобных «позитивных» явлений. Эти темы рассматриваются главным образом либо как своего рода отклонения от нормы, либо как область интересов нормативной этики, религии, политических демагогов, беллетристов или прекраснодушных мечтателей. Во всяком случае, удельный вес исследований таких явлений сравнительно невелик.

Такое положение в общем объяснимо. Когда речь идет, например, о межгрупповых конфликтах, девиантном поведении, преступности, то для всех, в том числе для исследователей, очевидно, что это социальные проблемы, требующие решения и, следовательно, изучения. Что же касается вышеназванных «позитивных» тем, свидетельствующих, допустим, о социальном благополучии, то здесь явно и неявно действует примерно следующая логика. Если они есть, то прекрасно, проблем нет и исследовать тут нечего, по поговорке «От добра добра не ищут». Если же их в обществе нет, то опять-таки исследовать нечего: невозможно изучать объект, который не существует или же существует лишь в качестве идеала либо благого пожелания. Такая логика к тому же наслаивается на в общем плодотворную традицию европейской светской науки, предписывающую разделять бескорыстный поиск истины о реальности, с одной стороны, и оценочные суждения о ней – с другой.

Сказанное вроде бы не относится к судьбе такого «позитивного» явления, как социальная солидарность. В истории социологической мысли его изучение издавна занимало почетное место. В определенном смысле социология начиналась именно как изучение социальной солидарности и усилие решить проблемы ее необходимости, отсутствия, формирования или внедрения. С самого своего возникновения и впоследствии социология, отделив понятие общества от понятия государства и придав социальности (общественности) свойство фундаментальной мировоззренческой и научной парадигмы, стремилась решить «социальный вопрос». Она обосновывала так называемую «социальную» точку зрения, направленную на преодоление индивидуального, классового и национального эгоизма и утверждение солидарности и альтруизма в максимально широком, даже во вселенском масштабе.

Не случайно один из создателей социологии Огюст Конт, который изобрел само название этой дисциплины, изобрел также и слово «альтруизм»: для него социология была средством обоснования последнего, а вместе с ним – и морали, и социальной солидарности. В его теории солидарность – универсальное свойство всех явлений природы, достигающее апогея в обществе и выступающее в нем в форме консенсуса; при этом, помимо синхронического, она имеет и диахронический аспект, связывая между собой поколения посредством традиции. Не случайно и то, что Пьер Леру, один из изобретателей слова «социализм»[1], вместе с тем внедрял понятие

[1] Напомним, что первоначально «социализм» сливался с «социальным движением», а слово «социалистический» было практически синонимом не только «социального», но и «католического», т. е. вселенского. Из этого в дальнейшем выросли мощные «коллективистские» движения, включая социализм, коммунизм, «солидаризм» и т. д., которые приобрели планетарный масштаб.

В связи с этим следует подчеркнуть, что часто повторяемый сегодня стереотипный тезис о том, что «западная» традиция является заведомо индивидуалистической и либеральной, не соответствует действительности. В данном случае, помимо прочих, совершается ошибка *pars pro toto* – часть западной традиции («индивидуалистическая») выдается за традицию в целом. В действительности, помимо упомянутых западных коллективистских течений, существовало даже коллективистское «западное антизападничество», в частности, в Германии. Некоторые предшественники немецкого нацизма (де Лагард, Лангбен, Мёллер ван ден Брук и др.) еще в XIX и начале XX века. решительно противопоставляли германскую «коллективистскую» национальную идею западной «индивидуалистической» и «материалистической» традиции. Эти западные антизападники, с одной стороны, служат источниками вдохновения для современных антизападников

«солидарность» в социальную мысль и практику XIX века. Понятия солидарности, морали и альтруизма изначально шли рука об руку с понятиями общества, социальности, социального и, таким образом, занимали в социологии привилегированное место.

Слово «солидарность», как известно, имеет юридические корни и восходит к латинскому *in solidum (за целое)*, означающему совместное договорное обязательство каждого из должников по возврату долга в целом и близкому понятию *корреалитет* в древнеримском праве[2]. Пьер Леру отмечал, что он заимствовал понятие солидарности у легистов (средневековых юристов, распространявших в Западной Европе, в частности во Франции, римское право), с тем чтобы внедрить его в философию [56, с. 84]. Несомненно, истоки этого понятия можно обнаружить и в представлении о христианском милосердии, и в идее человеческого братства, сформулированной Французской революцией в конце XVIII века.

Вообще, если не считать ее более удаленные во времени истоки, идея солидарности насчитывает примерно два столетия. Помимо уже упомянутого Леру, в разное время в становление и развитие этой идеи внесли свой вклад Адам Смит, Константен Пеккер, Прудон, Теодор Жуффруа, Фредерик Бастиа, Сен-Симон, Фурье, Конт, Эдгар Кине и многие другие мыслители и ученые. Она претерпела множество метаморфоз и побывала в разных областях социальной жизни, культуры, знания и веры.

В XIX веке идея солидарности основательно утвердилась в общественном сознании европейцев, настолько что постепенно стало возможным говорить о солидаризме как о доктрине или совокупности доктрин особого рода. В каком-то смысле солидаризм проник в самые разные течения социальной мысли и практики и пропитал их. Идею солидарности, ее реальность и необходимость обосновывали самые различные и даже противоположные направления социальной

и антилибералов, с другой – самим своим существованием опровергают их идеологические конструкции. Сторонникам этих конструкций, от российских нацистов до последователей Бен Ладена, остается либо считать названных предшественников «ненастоящими» антизападниками, либо отлучать их от западной культуры, признавая их «ненастоящими», «нетипичными» представителями западной культуры.

[2] Корреалитет – обязательство между должником и несколькими сокредиторами (называвшимися *correi*) или кредитором и несколькими содолжниками (также называвшимися *correi*).

мысли: социалисты и либералы[3], реформисты и революционеры, консерваторы и новаторы, умеренные и радикалы, клерикалы и лаицисты, сторонники *laissez faire* и протекционисты, анархисты и этатисты, мистики и сторонники строгой науки. Разумеется, интерпретации идеи солидарности оказались столь же разнообразными, как и сами эти течения; более того, они нередко энергично сражались между собой. Многочисленные приверженцы тех ли иных разновидностей солидаризма, начиная с XIX века и по сей день, активно действуют в различных странах Европы, включая, разумеется, Россию[4].

Все это не могло не сказаться на количестве публикаций, так или иначе посвященных теме солидарности. На 30 июня 2008 года каталог Национальной библиотеки Франции содержал упоминание 1763 изданий, включая периодические, в которых фигурировало слово «solidarité», чаще всего в заголовках или подзаголовках. Число этих публикаций неуклонно росло: 8 в 1840 году, 268 в 1900 году, 653 в 1950 году, 838 в 1980 году, 1479 в 2000 году [57, с. 103]. Учитывая, что слово «солидарность» наиболее любимо во Франции и других франкоязычных странах, за их пределами аналогичные цифры не так велики, но также очень значительны. Так, на тот же момент немецкое «Solidarität» в каталоге Немецкой национальной библиотеки упоминается 1364 раза, а английское «solidarity» в Библиотеке конгресса США – 1193 [57, с. 103].

Несмотря на столь впечатляющие цифры, свидетельствующие о громадной популярности идеи социальной солидарности, ее история в научном дискурсе оказалась далеко не простой. Выделившись из христианской идеи милосердия и оказавшись в мире секулярного, она отчасти сохранила свой религиозный характер, продолжая занимать важное место и в теориях религиозных мыслителей (Жозеф де Местр, Ламенне и др.) и в официальных документах католической церкви. Вместе с тем, в связи с общим процессом секуляризации европейских обществ, наряду и вместо идеи солидарности в Боге и через Бога, стала развиваться идея солидарности без Бога. Она стала важным элементом светской морали, политических идеологий и движений. Наконец, она получила обоснование и интерпретацию в светской науке. Таким образом, идея оказалась на пересечении

---

[3] Отсюда характеристика солидаризма как «либерального социализма».

[4] См., например, сборник текстов, посвященный истории и современному состоянию русского солидаризма: [34].

самых разных дискурсов, да и внутри каждого из них интерпретировалась очень по-разному, так что отдельные ее интерпретации зачастую подвергались резкой критике не только ее противниками, но и сторонниками.

Это сосуществование и смешение трактовок приобрело хронический характер. В итоге социальная мысль постоянно колебалась, можно даже сказать, металась между представлением о социальной солидарности как о религиозной добродетели, нравственном долге, политическом лозунге, элементе государственной политики, социальных и филантропических движений, с одной стороны, и представлением о солидарности как научном (физическом, химическом, биологическом, социальном, экономическом, юридическом) факте – с другой. Вовлеченность научного дискурса в другие, его неотделенность от них в эпоху, когда статус и престиж науки были чрезвычайно высоки, вызывали серьезную озабоченность тех, кто хотел рассматривать социальную солидарность с научной точки зрения, внести вклад в ее исследование и в то же время – в ее практическое осуществление.

• Солидаризм и Третья республика во Франции

Характерна в этом отношении судьба идеи солидарности и солидаризма во Франции эпохи Третьей республики[5]. Солидаризм в ней стал мощным социальным движением и, по выражению Селестена Бугле, выступал в качестве своего рода официальной философии [60, с. 7]. Наряду со сциентизмом, лаицизмом и антиклерикализмом он составлял один из главных идеологических символов Третьей республики, направленных, с одной стороны, против национализма, монархизма и клерикализма, с другой – против революционного марксизма [5]. (Впрочем, определенные варианты идеи солидарности присутствовали и в этих направлениях). Вместе с тем в качестве «либерального социализма» он был направлен против индивидуализма либералов и коллективизма социалистов, стремясь одновременно примирить оба эти направления. Солидарность, рассматриваемая как высшее проявление социального начала в человеке, содержала в себе новое, светское, взамен

---

5 На эту тему написано множество работ. Среди опубликованных в последние годы см., в частности: [56, гл. 3, 4; 78, гл. 13].

традиционного христианского, обоснование морали – прежде всего идеи морального долга. Теме солидарности было посвящено бесчисленное множество трудов, конгрессов, конференций, лекционных курсов и дискуссий. Солидарность стала лозунгом Всемирной выставки, проходившей в Париже в 1900 году. Используя выражение одного из видных солидаристов этой эпохи, философа Альфреда Фулье, можно сказать, что она стала влиятельнейшей идеей-силой (на марксистском языке – материальной силой).

Помимо Фулье, среди тех, кто внес вклад, прямой или косвенный, в идеологию французского солидаризма этой эпохи, следует назвать, в частности, философов Шарля Ренувье, Шарля Секретана, Анри Мариона[6], экономиста Шарля Жида, правоведов Леона Дюги и Мориса Ориу, социологов Альфреда Эспинаса, Жана Изуле[7], Адольфа Коста, Рене Вормса, Гийома Дюпра, Габриэля Тарда и, конечно, Дюркгейма, а также его неортодоксального последователя Селестена Бугле. Правда, несмотря на то, что понятие солидарности, как известно, занимает важное место в теории раннего Дюркгейма, его вклад в формирование идеологии солидаризма носил главным образом академический и опосредованный характер.

Самую активную роль в разработке и пропаганде этой идеологии сыграл известный юрист, политический и государственный деятель, один из создателей Лиги Наций, лауреат Нобелевской премии мира (1920) Леон Буржуа. В своей небольшой книжке «Солидарность» (1896), неоднократно переиздававшейся и признанной «манифестом» солидаризма, он стремился соединить нравственный и научный аспекты идеи солидарности, выводя первый аспект из последнего [62][8]. При этом он практически не опирался на Дюркгейма, хотя его работа появилась через три года после выхода

[6] Защитившего в 1880 г. в Сорбонне диссертацию на тему «О моральной солидарности: Опыт прикладной психологии». См.: [98].

[7] «Солидарность есть факт позитивный, универсальный, фундаментальный, причем не только социологического порядка, но также биологического и даже химического порядка», – писал он в своей знаменитой в то время книге «Современный град: Метафизика социологии» (1890) [91, с.10], своим названием перекликавшейся с другой знаменитой книгой «Античный град» (1864) историка Фюстеля де Куланжа [86]. См.: [79].

[8] В России книжка была издана через три года после ее выхода во Франции. См.: [3]. Среди других его работ на эту же тему – книги «Опыт философии солидарности» (1902) и «Применения социальной солидарности», включающие его лекции, прочитанные в Высшей школе социальных исследований в 1901–1902 гг. См.: [61; 63].

дюркгеймовской диссертации «О разделении общественного труда» [22], целиком посвященной теме солидарности. Во всяком случае, в его книжке нет ссылок на Дюркгейма. Идеологию солидаризма он обосновывает, опираясь, в частности, на труды биологов Эдмона Перрье и Анри Мильн-Эдвардса, экономиста Шарля Жида, философов и социологов Секретана, Изуле, Фулье и даже на поэму Сюлли-Прюдома (первого Нобелевского лауреата в области литературы)«Справедливость». У Фулье и у британского юриста и историка Генри Самнера Мейна он черпает представление об обществе как о «контрактном организме» и о «квазисоциальном контракте» между свободными индивидами, противопоставляя это представление взглядам Руссо, рассматривавшего общественный договор как отказ от свободы индивидов [62, с. 28, 39, 41, 51].

Согласно Буржуа, «закон солидарности является универсальным» [62, с. 23]. Из этого закона следуют права и обязанности индивидов по отношению друг к другу, и к современникам, и к предкам, и к потомкам. «Обязанность каждого по отношению ко всем проистекает не из произвольного решения, находящегося вне природы вещей; она представляет собой просто возмещение тех выгод, которые каждый извлекает из общественного состояния, цену за услуги, которые ассоциация оказывает каждому» [62, с. 41], – утверждает автор. Поэтому с самого рождения индивид оказывается должником по отношению к другим: «Как только ребенок, отнятый от груди, окончательно отделяется от матери и становится отдельным существом, получающим извне продукты, необходимые для его существования, он оказывается должником; он не сделает больше ни одного шага, ни одного жеста, не обеспечит удовлетворение никакой потребности, не реализует ни одну из своих зарождающихся способностей, не черпая из громадного резервуара благ, накопленных человечеством» [62, с. 47].

Опираясь на взгляды Мариона, Буржуа доказывал, что моральная солидарность в человеческом обществе должна компенсировать несправедливость и жестокость естественной солидарности. Отсюда необходимость активной социальной политики, развития институтов социальной поддержки, страхования и взаимопомощи. Собственно, данные институты впервые и возникают во Франции в это время, благодаря политике республиканцев, опиравшихся на эти теоретические обоснования.

Необходимо подчеркнуть, что Буржуа, как и многие социальные мыслители, не проводит различия между обществом и человечеством, рассматривая последнее как расширенное до предела первое[9]. Тем не менее в качестве теоретика и пропагандиста солидарности он, несомненно, имеет в виду, прежде всего, французское общество. При этом он всячески стремится избегать рассмотрения общества и государства как надындивидуальных сущностей, постоянно подчеркивая, что права и обязанности устанавливаются не по отношению индивидов к обществу, а по их отношению друг к другу. Он настаивает на том, что социальная солидарность – это отношения между свободными индивидами и доказывает невозможность процветания социального целого за счет его частей.

Буржуа признавал различие между солидарностью-фактом и солидарностью-долгом, между научным подходом к этому явлению, с одной стороны, и нравственно-правовым, нормативным – с другой. Но он надеялся, что ему удалось преодолеть это различие и обосновать второй подход с помощью первого. Между тем в том, что данная проблема им решена, ему удалось убедить далеко не всех, и этот пункт оставался постоянным объектом критики и ахиллесовой пятой и для Буржуа, и для многих других теоретиков, ставивших социальную солидарность в центр своих теоретических конструкций. Многие, опираясь на «принцип Юма», подчеркивали, что из фактической солидарности совсем не вытекает соответствующая моральная обязанность. Так, известный литературный критик, приверженец католицизма и монархизма Фердинан Брюнетьер, который сначала сам был активным сторонником солидаризма, а затем стал его энергичным критиком, отмечал: «Если бы солидарность была тем, что называют фактом, фактом, научно установленным, от власти которого мы не могли бы уклониться, ... то зачем бы нам понадобилось ее проповедовать? Мы не должны были бы так возбужденно выступать против или за нее, так же как за или против кровообращения: мы бы ее просто констатировали»[10].

Помимо этого основного, во Франции Третьей республики существовали и другие пункты критики идеологии солидаризма, а вместе с ней и идеи социальной солидарности. Их характеризовали как пустопорожние рассуждения, как попытку создать чудодейственное

[9] См. об этом: [10].

[10] Цит. по: [56, с. 248].

лекарство от всех социальных болезней, как оппортунистический лозунг, соглашательство, мистическое понятие и т.д. Марксист Жорж Сорель, теоретик революционного синдикализма, буквально насмехался над книгой Буржуа, доказывая ее полную несостоятельность [56, с. 236 и др.]. Серьезным испытанием для солидаризма явилось дело Дрейфуса, потребовавшее основательного обновления доктрины и выдвижения в ней на первый план значения идей справедливости, права и индивидуализма [56, с. 256–257].

• Понятие солидарности в социальной науке последнего столетия: маргинализация, исчезновение, возвращение

Эпоху Третьей республики во Франции можно назвать золотым веком идеи солидарности. И именно тогда и там наиболее ярко было продемонстрировано, насколько сильно научный дискурс солидарности вовлечен во вненаучные (политические, моральные, религиозные) дискурсы и смешан с ними. Очевидно, промежуточное и неопределенное положение этой идеи, оказавшейся на границе научной, нравственной, религиозной, политической и других сфер, не могло не повлиять на отношение к ней социологов. Оно становится осторожным, можно сказать, настороженным, недоверчивым, скептическим. Судя по ряду признаков, можно утверждать, что к началу 1930-х годов понятие солидарности воспринимается как старомодное. Когда в 1932 году был опубликован прочитанный в 1927–1928 годах в Коллеж де Франс курс Шарля Жида, посвященный солидарности как экономическому явлению и подводивший итог его многолетним разработкам в данной области, он воспринимался уже как идейный анахронизм [87]. Несмотря на то, что понятие солидарности во многом характеризует квинтэссенцию социальной жизни, несмотря на его использование рядом классиков и авторитетных социологов-теоретиков, его место среди социологических понятий до недавнего времени оставалось весьма скромным, даже маргинальным.

Среди упомянутых выше тысяч публикаций, посвященных теме солидарности, лишь немногие относятся к собственно социологическим. В истории социологии XX–XXI веков наблюдается чередование оживления, ослабления и утраты интереса к этой теме.

Периодически она оказывается в центре, на периферии или даже за пределами социологического знания. Обо всем этом свидетельствуют, в частности, старые и новые социологические энциклопедии и словари. Понятие «солидарность» в них то появляется, то исчезает; оно трактуется то как чисто оценочное и прикладное, то как достояние лишь истории социологической мысли, то как важнейшее социологическое понятие. Возьмем несколько изданий такого рода и посмотрим, что там пишется о социальной солидарности.

В широко известной 15-томной «Энциклопедии социальных наук» под редакцией Эдвина Селигмена и Алвина Джонсона, изданной впервые в 1930–1935 годах и впоследствии многократно переиздававшейся, статьи о солидарности, в том числе социальной, нет вообще [77]. Вероятно, ее отсутствие свидетельствует о разочаровании, наступившем в то время в мировом социологическом сообществе после солидаристской эйфории рубежа XIX–XX веков; возможно также, что здесь сыграло роль и торжество специфической солидарности в фашистских и коммунистических политических движениях и режимах.

То же многозначительное отсутствие мы наблюдаем во многих аналогичных изданиях вплоть до конца XX века. Мы не находим статьи о солидарности (социальной солидарности) в широко известной, авторитетной и всеохватывающей 16-томной (не считая дополнительных томов) «Международной энциклопедии социальных наук» (1968) [90]. Нет ее и в многократно переиздававшемся «Словаре по социологии» под редакцией Дункана Митчелла и в других известных словарях и энциклопедических справочниках [47; 48; 49; 74; 89]. И в фундаментальной 4-томной «Энциклопедии социологии» (1992), подготовленной международным коллективом авторов под редакцией Эдгара Боргатта и Марии Боргатта[11], она тоже отсутствует.

Тем не менее на рубеже XX–XXI веков, судя по словарным и энциклопедическим изданиям, можно констатировать возвращение понятия солидарности в сферу социологического знания. Но происходит это, конечно, постепенно. Былой скептицизм в отношении социологического статуса этого понятия не исчез сразу и окончательно, о чем также свидетельствуют словарно-энциклопедические издания 1990-х – 2000-х годов. В словаре «Современная

[11] См.: [75]. Во втором, 5-томном издании этой энциклопедии 2000 г. статьи о солидарности также нет. См.: [76].

западная социология» (1990) статью «Солидарность социальная» автор этих строк завершил следующими словами: «В современной западной социологии оно (понятие социальной солидарности. – А.Г.) применяется сравнительно редко, сосуществуя с такими близкими по смыслу и более употребительными понятиями, как «социальная сплоченность» и «социальное согласие» [12]. В то время это утверждение соответствовало действительности.

Во французском «Словаре по социологии» (1993; 1995), изданном издательством Ларусс, мы находим статью «Политики солидарности» [«Solidarité (politiques de)»], но не обнаруживаем статьи «солидарность» или «социальная солидарность» как таковые [112]. В другом, более обширном французском «Словаре социологической мысли» (2005), изданном под руководством почти тех же социологов, статья о солидарности есть, она носит основательный, но сугубо историко-социологический характер; в ней явно просматривается скептицизм автора, Массимо Борланди, относительно научной ценности этого понятия для современной социологии [59]. Постепенно, однако, несмотря ни на что, скептическое отношение к нему постепенно сменяется гораздо более позитивным.

Если в первом издании «Международной энциклопедии социальных наук» 1968 года, как отмечалось, статьи о солидарности вообще не было, то во втором ее издании, осуществленном в 9-ти томах в 2008 году, такая статья появляется [105]. Правда, она содержит некоторые фактические ошибки, неточности и носит довольно поверхностный характер, но даже само ее появление симптоматично. Автор отмечает, что «солидарность, часто называемая социальной солидарностью, является основополагающим понятием в научном изучении человеческих обществ, культур и социальных отношений» [105, с. 23]. Однако из текста статьи это в общем не следует, и можно сделать вывод, что без данного понятия вполне можно обойтись, используя те, которые автор рассматривает, по существу, как тождественные и взаимозаменяемые с «солидарностью», а именно «сплоченность» («cohesion»), «социальная идентичность» («social identity»), «сетевые структуры» («network structures»), «родственные отношения» («relational connections») и «социальный порядок» («social order»).

Зато в 26-томной «Международной энциклопедии социальных и поведенческих наук» (2001) под редакцией Нейла Смелзера и Пауля Балтеса мы обнаруживаем сразу две статьи, посвященные

рассматриваемой теме: «Солидарность: История понятия» и «Социология солидарности» («Solidarity, sociology of») [108; 88]. В обеих роль понятия «солидарность» оценивается как чрезвычайно важная. В первой из них подчеркивается, что оно «воплощает весь процесс, посредством которого социология утвердилась среди социальных наук» [108, с. 14585]; во второй – что солидарность «всегда была центральным понятием социологии», что она характеризует «связь, или слияние, индивидов в сплоченную группу или коллектив» и представляет собой «эмерджентное свойство групп, способствующее социальной координации и социальному порядку и составляющее предварительное условие любого неспонтанного коллективного действия» [88, с. 14588]. В первой статье подчеркивается отличие солидарности от исторически предшествующих ей категорий милосердия и братства, а также ее значение, в том числе сегодняшнее, для установления равновесия между принципами либерального индивидуализма и социализма.

Автор второй статьи, М. Гехтер, отмечает влияние на социологов дюркгеймовской точки зрения, согласно которой солидарность требует согласия, в смысле уступки (compliance), с совокупностью обязанностей, основанных на специфических ценностях и нормах. Однако, по его утверждению, такое согласие может вызываться не солидарностью, а иными причинами. Например, служащие фирмы выполняют свои обязанности перед ней не из чувства солидарности, но потому, что получают зарплату. Гехтер выделяет три теоретических подхода к изучению солидарности. *Нормативный* подход (Толкотт Парсонс и др.) исходит из того, что, солидарность обеспечивается общими интернализованными ценностями и нормами, усваиваемыми в процессе социализации и не требующими вознаграждений и санкций. *Структурный* подход к солидарности (Маркс и др.) подчеркивает значение общности материальных интересов в ее формировании и поддержании. С позиции теории *рационального выбора* (третий подход) солидарность возникает вследствие взаимной зависимости индивидов. Эта последняя теория представляется автору предпочтительной, хотя и несовершенной и неполной. В статье, которая носит довольно развернутый и содержательный характер, прослеживается известная непоследовательность и противоречивость. Судя по тексту, автор явно и, видимо, незаметно для самого

себя, неявно отождествляет понятие солидарности с часто используемым им понятием согласия (compliance) (в смысле уступки, подчинения) с нормами и обязанностями, предписываемыми группой, или с совместной деятельностью, признавая местами, что подобные согласие и деятельность могут вызываться не «чувством солидарности», а иными причинами, например, материальным вознаграждением.

С точки зрения Гехтера, эмпирическое изучение солидарности затрудняется отсутствием согласия относительно определения этого понятия. Будущие исследования в данной области, как он полагает, сосредоточатся на методологическом и предметном аспектах. В методологическом аспекте новые измерительные инструменты, как он надеется, сделают возможным не использовать поведенческое согласие (compliance) в качестве замещающего признака солидарности, а точно и непосредственно оценивать ее как интерсубъективное состояние. В предметном отношении важной задачей для будущих исследований является взаимодействие солидарных групп в более широких социальных системах. В завершение статьи автор с удовлетворением констатирует, что «после длительного периода спячки в некоторых социально-научных дисциплинах интерес к солидарности возрос», и приводит несколько примеров исследований, свидетельствующих об этом [88, с. 14590].

Итак, мы можем констатировать тот факт, что судьба идеи солидарности в социологии и, шире, в социальных науках, чрезвычайно сложна. В этом отношении, вероятно, мало с какой социологической идеей ее можно сравнить. Периоды подъема и упадка интереса к ней сменяют друг друга. Иногда ее интерпретируют как концентрированное выражение и (или) синоним социальной жизни, общества как таковых; иногда как пограничное понятие, находящееся на грани науки, морали, права или политики. Временами идея впадает в состояние своего рода летаргического сна, а сам термин «солидарность» вообще почти исчезает из словаря социальной науки.

В чем причины такой сложной судьбы рассматриваемого понятия, если вообще уместно говорить о причинности применительно к судьбе? Вероятно, одна из них заключается в фундаментальной полисемии самого слова «солидарность», в которой отразилась множественность интерпретаций идеи солидарности. С другой стороны, сама эта полисемия в свою очередь несомненно повлияла не только на повседневный,

политический или моральный дискурсы солидарности; она (как это часто бывает в социальной науке, хотя и в разной степени) проникла в научный дискурс, оказывая на него существенное влияние. Это влияние прослеживается и в классических теориях, и в современных.

При всех нюансах различные трактовки социальной солидарности сочетают в себе одновременно 1) объективную функциональную взаимозависимость, взаимодополнительность и общность интересов индивидов, групп, обществ; 2) субъективную взаимную симпатию, сочувствие, сопереживание, консенсус социальных акторов; 3) их приверженность одним и тем же нормам и ценностям; 4) их общую социальную (групповую) идентичность; 5) социальную связь в самом широком смысле; 6) социальную интеграцию; 7) общность взглядов и ответственности акторов; 8) совместную деятельность для достижения определенной цели; 9) альтруистическую помощь, взаимопомощь или поддержку социальных акторов; 10) моральную обязанность, основанную на ценности справедливости и предписывающую помощь другим людям (ближним, соратникам в общем деле, нуждающимся, обделенным судьбой); 11) различные формы социальной, экономической и политической поддержки, в том числе со стороны государства, направленные на улучшение положения определенных социальных групп и слоев, включая деятельность институтов социальной защиты и социального страхования; 12) совместную ответственность за что-либо (отсюда, например, характеристика солидарности как «круговой поруки» и применения принципа «один за всех и все за одного» в словаре Владимира Даля). И т. д.

Все перечисленное связывает индивидов, группы и общества между собой, но по-разному. В различных теоретических интерпретациях мы постоянно наблюдаем выдвижение на первый план одних форм, разновидностей или аспектов за счет других, их смешение и вместе с тем – многочисленные попытки их аналитического различения, сопоставления и противопоставления.

• Солидарность сегодня: пробуждение идеи

В последние годы в социологии наблюдается возрождение интереса к идее социальной солидарности. Хотя, конечно, полностью она никогда не исчезала из сферы социологии (достаточно вспомнить о том внимании, которое уделили ей Питирим Сорокин, Толкотт Парсонс

или Никлас Луман), сегодня есть основания говорить не только о ее возвращении в социальную науку, но и о возрождении ее былой популярности. Об этом свидетельствует ряд признаков. Помимо отмеченных публикаций в словарно-энциклопедических изданиях последних лет, уже с конца 80-х годов прошлого века наблюдается постепенный рост числа монографий и статей по данной теме[12]. «В поисках солидарности» – такова была тема международной конференции, организованной Британским центром дюркгеймовских исследований 10–12 октября 2008 года в Оксфорде и посвященной 150-летию со дня рождения Дюркгейма[13].

В августе 2011 года в Лас-Вегасе, США, на 106-й конференции Американской социологической ассоциации (АСА), прежде всего благодаря организационным и пропагандистским усилиям профессора Университета штата Калифорния (Нортридж) Винсента Джеффриса, была создана и получила официальный статус новая секция ассоциации под названием «Альтруизм, мораль и социальная солидарность»[14]. Этому предшествовал ряд тематических публикаций, включая статью в официальном органе ассоциации, журнале «American sociologist» и несколько выпусков бюллетеня «Newsletter of the altruism, morality and social solidarity», переименованного затем в «Altruism, morality and social solidarity forum» [53; 52]. Характерной чертой теоретической разработки темы солидарности в данном случае является ее связь с темами морали и альтруизма. В связи с этим наблюдается новое пробуждение интереса к трудам позднего Питирима Сорокина, посвященным проблематике альтруизма и любви[15].

Внимание российских социологов в последние годы также направлено на изучение историко-социологических и теоретико-социологических аспектов социальной солидарности и смежных проблем, что не удивительно, так как в силу более или менее очевидных причин эта проблематика для России имеет не только теоретическое, но и чрезвычайно важное практическое значение [8, с. 558-566; 15, с.18-39; 73; 39; 38]. В настоящее время группа российских социологов под руководством профессора Дмитрия

---

[12] См., в частности: [53; 56; 72; 87; 109; 115; 118; 123; 124].

[13] В качестве докладчика в ней принял участие и автор этих строк.

[14] См. об этом: [7].

[15] См., например, ряд глав в кн.: [84]. Определенным итогом отмеченных выше работ и одновременно введением в новую проблемную область явилась книга [106].

Ефременко, при поддержке Российского Фонда фундаментальных исследований и в сотрудничестве с американскими коллегами из вышеназванной секции АСА, разрабатывает проект, озаглавленный «Социальная солидарность в условиях общественных трансформаций: Теоретические основания, междисциплинарные аспекты, российская специфика»[16].

В общем, можно с уверенностью утверждать, что сегодня, после достаточно длительного дремотного состояния, солидарность вновь возвращается на социологическую арену. Это факт, безусловно, положительный. Но вместе с ней возвращаются и те проблемы, с которыми сталкивались интерпретации этой идеи в прошлом и о которых мы отчасти упоминали выше. Эти проблемы никуда не исчезли, и с ними вновь предстоит столкнуться социологам.

Речь идет, прежде всего, о стремлении обосновывать этику солидарности из фактической солидарности, наиболее ярко проявившемся у Леона Буржуа. Согласно уже упоминавшемуся «принципу Юма» (называемом также «гильотиной Юма»), из фактуальных (дескриптивных) суждений вообще невозможно вывести нормативные (прескриптивные) суждения, от утверждений со связкой «есть» перейти к утверждениям со связкой «должен», поскольку речь идет о совершенно различных логиках, лежащих в разных плоскостях. Этот принцип обосновывал, в частности, современник Леона Буржуа Анри Пуанкаре, утверждавший, что из предложений в изъявительном наклонении невозможно логически выводить предложения в повелительном наклонении, а потому из научных суждений нельзя постулировать моральные предписания; и в эпоху Третьей республики его позицию разделяли многие[17]. Впоследствии такую же позицию отстаивал Карл Поппер.

---

[16] См. раздел 2 «Социологического ежегодника» 2011 г., озаглавленный «Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии» и включающий статьи участников названного проекта, статьи Дж. Александера «Мораль как культурная система: О солидарности гражданской и негражданской» и В. Джеффриса «Социология добра и концепция добродетели», перевод главы П. А. Сорокина о социальной солидарности из его книги «Общество, культура и личность», а также рефераты нескольких работ по данной тематике, опубликованных недавно зарубежными коллегами: [37].

[17] Впрочем, во Франции в эту эпоху культа науки и многочисленных дискуссий о «морали без Бога» было немало интеллектуалов, включая писателей, которые доказывали возможность и необходимость создания морали исключительно и непосредственно на научных основаниях.

Исходя из «принципа Юма», следует признать: из того, что солидарность – универсальное и реальное явление, – вовсе не следует, что она представляет собой нравственный долг и существует моральная обязанность быть солидарным. И остаются открытыми вопросы: с кем, когда, где следует солидаризироваться? К тому же данная моральная обязанность отличается, например, от обязанности быть честным, справедливым или милосердным: ведь все последние добродетели тесно привязаны к определенным ценностям, в данном случае – ценностям честности, справедливости и милосердия. Этого нельзя сказать о солидарности как таковой, поскольку сама по себе она не указывает на то, с кем, когда, где и почему надо быть солидарным; она обязательно предполагает добавление еще какой-то ценности (вроде названных) или сущности (например, таких, как Бог, общество или человечество), во имя которых или ради которых следует быть солидарными с другими. И если это факт, то почему тогда еще нужно его рассматривать как долг, если он и так существует?

Существует, однако, и другая принципиальная аргументация, основанная на иной, противоположной логике. Если солидарность – это факт, то разве «факт этого факта» не должен заставить индивида осознать свой долг перед другими, теми, кто ранее уже проявил свою солидарность по отношению к нему, долг перед предками и современниками? В данном случае апелляция к долгу, которую мы находим у Буржуа и других теоретиков солидаризма, выглядит вполне убедительно.

Уместно вспомнить в этой связи знаменитые примеры, приводившиеся еще в середине XIX века выдающимся теоретиком либерализма и солидаризма Фредериком Бастиа в «Экономических гармониях» (1850) [1]. Речь идет, в частности, о деятельности столяра, который строгает доски, делает столы и ящики, но в обмен за свой труд получает от общества огромное множество благ, которые созданы не им: одежду, еду, вымощенную и освещенную улицу, услуги юристов, возможность посещать церковь и библиотеку, пользоваться транспортом и т. д. «...В один день он потребляет такое количество предметов, которое сам не смог бы произвести и в 10 столетий» [1], – писал французский экономист. Или другой пример Бастиа: живущий в Париже студент, который потребляет множество предметов и услуг, предоставляемых обществом, но сам в обмен еще

не оказывает ему никаких услуг. Все эти и другие подобные констатации фактической солидарности рассматривались в прошлом и могут рассматриваться теперь как достаточно убедительное обоснование социальной солидарности как моральной обязанности.

Такую же логику выведения нормативного из фактического мы встречаем не только в социологии и экономической науке, но и в других социальных и гуманитарных науках. Именно на ней основывался выдающийся немецкий правовед Георг Еллинек, говоря о «нормативности фактического», «нормативной силе фактического», «нормативном значении фактического», «нормативном характере фактического» применительно к возникновению и существованию права и государства [25, с. 336–341 и др.]. «То, что постоянно окружает человека, что он непрерывно воспринимает и делает, он рассматривает не только как факт, но и как норму, в соответствии с которой он оценивает, судит то, что от нее уклоняется» [25, с. 336], – писал он.

Аналогичную точку зрения в психологии и психиатрии мы находим и в трудах основателя гуманистической психологии Абрахама Маслоу, который доказывал реальность и необходимость «слияния фактов и ценностей» в психологии и психиатрии и утверждал, что «фактичность» порождает «долженствование» и «факты создают долженствование!» [28, с. 118].

Если вернуться к соотношению солидарности-факта и солидарности-долга, то с последней точки зрения приводимое выше рассуждение Фердинана Брюнетьера, сравнивавшего солидарность и дебаты вокруг нее с проблемами кровообращения, выглядит не столь уж бесспорным и убедительным. Во-первых, история знает множество примеров не только ожесточенных дебатов, но и кровавых конфликтов и преследований, связанных с фактами, которые, по его выражению, достаточно было бы «просто констатировать». В данном случае уместно вспомнить трагическую судьбу Мигеля Сервета, который одним из первых «просто констатировал» факт кровообращения. Во-вторых, даже *факт* кровообращения, к которому апеллирует Брюнетьер, также содержит в себе нормативный элемент, и люди совсем не ограничиваются его «простой» констатацией. Ведь последняя (дескриптивные суждения) вполне влечет за собой определенные нормативные предписания (медицинского, диетического, поведенческого характера) относительно того, что мы должны делать (или не делать)

для того, чтобы оно существовало и нормально функционировало. Почему же с солидарностью как фактом дело должно обстоять иначе?

Наконец, существует еще один подход, противостоящий двум предыдущим, основанным на «принципе Юма» и на принципе нормативности фактического. Это выведение реальной, фактической солидарности из морально, религиозно или политически предписанной. Из предыдущего видно, что такой подход к солидарности встречался и встречается постоянно и, можно сказать, буквально пронизывает всю историю этой идеи. В нем следует искать один из источников падения ее научного авторитета и почти полного исчезновения из научного дискурса. В науке такой подход в принципе несостоятелен, если только это наука и (или) если только сами эти «солидаризирующие» нормы не рассматриваются как факт, как объект изучения. В отличие от таких нормативных сфер, как религия, мораль или право, наука, прежде всего, говорит и должна говорить нам *не о должном*, а *о сущем*, не о том, что *должно быть*, а о том, что *есть* и почему. Иначе она изменяет самой себе, своему истинному предназначению и не может именоваться наукой. Выдавая себя за науку, но не являясь ею в действительности, она оказывается не только научно, но и этически несостоятельной. Именно об этом говорил в свое время Макс Вебер в своей знаменитой лекции о науке как призвании и профессии[18]. Применительно к изучению социальной солидарности его позиция представляется особенно актуальной.

Но и без представления о должном, о ценностях, об идеалах наука существовать не может. Ведь в таком случае наши представления о реальной ситуации, сложившейся на данный момент, могут обретать статус должного, идеального. Они могут приводить к выводу о том, что все, что в настоящее время имеет место, *должно* иметь место. В результате такой нормативизации и идеализации нынешнего статус-кво исчезают всякие стимулы к изменению, развитию, инновациям.

Таким образом, социальная наука, отделяя фактуальное представление о солидарности от нормативного, не может и не должна полностью освобождаться от представления о должном. Речь идет

[18] Разумеется, позиция Вебера не имеет ничего общего с обоснованием аморализма, цинизма и беспринципности, как ошибочно трактуют ее некоторые российские социологи.

лишь о том, что в научном исследовании, во-первых, сущее необходимо отделять от должного, во-вторых, последнее основывать на первом, а не наоборот. Все три выделенных подхода к социальной солидарности демонстрируют нам, что идея эта не так проста, какой она кажется при беглом или поверхностном взгляде на нее. Если речь идет именно о *социальной* солидарности, то, очевидно, имеется в виду солидарность с *обществом*. Но с каким именно? Тем, что существует сегодня? Но оно весьма несовершенно, и быть солидарным с ним в его нынешнем виде зачастую аморально: это значит делать его еще более несовершенным. Лизоблюдство и конформизм – традиции, издавна существующие не только в России. И наоборот, стремление усовершенствовать общество часто означает как минимум ослабление уз солидарности с ним теперешним ради будущего, «лучшего» общества.

И каковы рамки этого самого «общества»? Ведь то, к которому я непосредственно принадлежу, группа, которую я считаю своей, могут существенно расходиться или конфликтовать с более широким социальным образованием, к которому я тоже принадлежу и часть которого они составляют. Следовательно, индивиды оказываются перед нравственным выбором. Какую социальную солидарность выбрать и какую отвергнуть: ближайшую во времени и в пространстве и удобную или же более отдаленную и требующую самопожертвования?

К тому же, и это, к сожалению, слишком хорошо известно, существует «солидарность во зле», соединяющая индивидов для совершения заведомо аморальных, преступных, антисоциальных, античеловеческих действий. «Естественная», реальная зависимость различных существ друг от друга далеко не всегда означает их взаимную солидарность или же означает солидарность особого рода, основанную на несправедливости, принуждении или насилии. Давно было замечено, что охотник в определенном смысле солидарен со своей жертвой, поработитель – с порабощаемым, так же как волк солидарен со своей добычей, но такого рода солидарность в мире людей вряд ли можно рассматривать в качестве нравственного долга.

Наконец, и это тоже хорошо известно, солидарность с кем-то и за что-то слишком часто означает одновременно солидарность против кого-то и чего-то. Соединяя с одними, она разъединяет

с другими, вызывая или усиливая враждебность к тем, кто по каким-то причинам не оказывается объектом или участником процесса данной конкретной солидаризации. Очень часто, чем выше солидарность в «мы-группе», тем сильнее ее отчужденность и враждебность по отношению к «они-группам», что на материале первобытных обществ вполне успешно доказывал еще Уильям Самнер. В связи с этим важнейшее значение всегда имела и имеет проблема соотношения различных форм групповой солидарности (классовой, этнической, религиозной, клановой, родственной, корпоративной, мафиозной и т. д.) между собой с более широкими социетальными солидарностями (гражданскими, общенациональными, государственными) и, наконец, с общечеловеческой солидарностью.

Сегодня эта проблема является особенно острой. Иногда замена и вытеснение более общих, универсальных солидарностей более частными происходит открыто, явно и агрессивно, иногда – неявно. В последнем случае более частные солидарности выдают себя и представляют себя как более общие, партикуляризм выступает под маской универсализма.

Наконец, современная история вполне подтверждает также достаточно давно установленную истину о том, что единая и неделимая солидарность может составлять основу различных форм деспотизма, подавления личных и гражданских свобод. Об этой опасности в статье «О солидарности», опубликованной еще в 1854 году, писал либеральный экономист и публицист Анри Бодрийяр (Baudrillart): «Солидарность, когда она одна, ведет прямо к тирании»[19].

Следует еще раз подчеркнуть: из солидарности как нормы и долга невозможно непосредственно вывести реальную солидарность. Насильственно же заставить индивидов быть солидарными так же невозможно, как заставить быть свободными. Поэтому сама по себе идея солидарности, не базирующаяся на реальной взаимной заинтересованности, взаимном интересе, справедливости и индивидуальной свободе, невозможна, она не имеет ничего общего с принудительным и навязанным единством.

Таким образом, если солидарность и относится к так называемым «позитивным» явлениям социальной жизни, упомянутым в начале статьи, то такая квалификация требует серьезных

---

[19] *Baudrillart H.* De la solidarité. Цит. по: [57, с. 106].

оговорок, уточнений и теоретических добавлений. Как уже отмечалось, в качестве объекта изучения в социологии солидарность отличается чрезвычайной многозначностью и смешением с вненаучными интерпретациями. Кроме того, использование этого понятия сопровождается постоянной конкуренцией со стороны близких ему понятий, научный статус которых часто представляется социологам более бесспорным. Среди них, в частности, такие, как единство, сплоченность (cohesion), согласие (consensus), связь (bond), интеграция, ассоциация, союз, содружество, товарищество, общность, кооперация, сотрудничество, объединение, взаимопомощь, обмен, милосердие, благотворительность (assistance).

Несмотря на устойчивый скептицизм социальных ученых, притягательность, очарование и магическая сила идеи солидарности были и остаются огромными. Вопреки всем разочарованиям и критицизму в отношении этой идеи, социологи вновь и вновь возвращаются к ней, что заставляет задуматься над тем, не отвечает ли она некоей фундаментальной потребности, научной и практической.

Идет ли при этом речь о реальном явлении, с которым они постоянно сталкиваются, или о мечте, с которой они никак не могут расстаться и которая заставляет их снова и снова искать эту чашу Грааля? Для ответа на этот вопрос остановимся более основательно на воззрениях двух классиков, выступающих в рассматриваемой теме как явные антиподы: Эмиля Дюркгейма и Фридриха Хайека. Возможно, сравнительный анализ их теорий позволит нам извлечь некоторые полезные теоретические уроки.

ВОЗВРАЩАЯСЬ К ДЮРКГЕЙМУ: СОЛИДАРНОСТЬ И ПРАВИЛА

• Об основах дюркгеймовской теории солидарности

Очевидно и общепризнано, что социальная солидарность в той или иной форме всегда находилась в центре внимания Дюркгейма. Собственно, для него она выступает как синоним нормального состояния общества, а ее отсутствие – как отклонение от него или социальная патология. Тема солидарности проходит красной нитью через все его творчество. Его первый лекционный курс в Бордоском университете,

прочитанный в 1887–1888 годах, не случайно назывался «Социальная солидарность»[20], а докторская диссертация «О разделении общественного труда» (1893) [22] была посвящена этой же теме. Правда, Дюркгейм постепенно отказывается от слова «солидарность», по-видимому, вследствие его массового употребления вне социальной науки и нежелания стать жертвой идолов площади и театра. Кроме того, оно практически не используется в научных текстах участников его школы. Не случайно и то, что его верный ученик и племянник Марсель Мосс в своих двух известных текстах 1931 и 1934 годов («Социальная связь в полисегментарных обществах» [101] и «Фрагмент плана общей дескриптивной социологии» [100]) предпочитает говорить о «социальной связи», а не о «солидарности», лишь вскользь упоминая о дюркгеймовских двух ее типах во втором из этих текстов[21]. Тем не менее, вплоть до конца жизни, даже тогда, когда Дюркгейм не использовал слово «солидарность», он так или иначе исследовал и стремился обосновать этот феномен. Его можно с полным основанием назвать социологом социальной солидарности[22].

Истоки дюркгеймовской теории солидарности в общем хорошо известны. Это взгляды Конта, духовным наследником которого (хотя и неортодоксальным) он себя считал, Спенсера, Тённиса, а также ряда французских солидаристов, о которых упоминалось выше. Среди тех, кто в какой-то мере предвосхитил дюркгеймовскую теорию солидарности, Анри Грегуар (аббат Грегуар), автор «Опыта о литературной солидарности ученых всех стран» (1824); упомянутый выше экономист Анри Бодрийяр; Огюстен Курно, который характеризовал человеческие общества как «организмы и механизмы одновременно», а «единую связь» или «гармонию функций и органов» явлений жизни – как «органическую солидарность»; Габриэль Тард, который отмечал самые различные виды солидарности (семейную, экономическую, политическую, религиозную и др.), вплоть до «органической солидарности», о которой он пишет в своей «Философии уголовного права» (1890), и др. [82; 117; 57, с. 106, 108].

В кратком изложении теория солидарности Дюркгейма, в том виде как она представлена в его классической работе «О разделении общественного труда», выглядит следующим образом. Все общества

20 См. вступительную лекцию этого курса: [19].

21 На это обоснованно обращает внимание Борланди. См.: [57, с. 109].

22 Подробней об этом см., в частности: [8, с. 550–557, 561–563].

с необходимостью предполагают определенную форму и определенную степень социальной (групповой)[23] солидарности, или, иными словами, связи между индивидами и между индивидами и обществом (группой). В архаических («сегментарных») обществах, которые носят однородный, недифференцированный характер, существует «механическая» солидарность, или солидарность «по сходствам». В этом типе солидарности (и одновременно – типе общества) индивидуальные сознания растворены в «коллективном», или «общем» («commune»), сознании, означающем «...совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества...» [22, с. 80]. Слово «механическая» в данном случае не означает, что солидарность производится искусственно. Данное обозначение используется «по аналогии со сцеплением, соединяющим между собой частицы мертвых тел, в противоположность тому, которое дает единство живым телам» [22, с. 127]. «В обществах, где зта солидарность очень развита, ... индивид не принадлежит себе; это буквально вещь, которою распоряжается общество» [22, с. 127].

В «организованных» обществах солидарность базируется на автономии индивидов, разделении функций, функциональной взаимозависимости и взаимообмене. Это «органическая» солидарность, или солидарность «по различиям». При этом в обществах с преобладанием подобного типа солидарности коллективное сознание (а вместе с ним и механическая солидарность) не исчезает, хотя и претерпевает определенные изменения: оно становится более общим, неопределенным и действует в более ограниченной, хотя и важнейшей, центральной для общества сфере.

Общее представление о дюркгеймовской характеристике механической и органической солидарности в соответствии

[23] Следует уточнить: для Дюркгейма «группа» – одна из разновидностей «общества»; часто он использует эти слова как взаимозаменяемые или же различающиеся лишь масштабом. Соответственно, прилагательные «групповой» и «социальный» в его истолковании выступают как однопорядковые или тождественные. Поэтому и выражения «групповая солидарность» и «социальная солидарность» обозначают для него одно и то же явление, обладающее тождественными признаками. Вообще, следует иметь в виду, что термином «общество» (и, соответственно, «социальный») он обозначает социальные сущности различного масштаба и длительности существования. Это и политическое общество (государство), и «частичная группа» («groupe partiel»), и конфессия, и партия, и соседство, и социальный круг, и семья, и толпа – иными словами, все те сущности, которые образованы ассоциацией индивидов. Подробней об этом см.: [58, с. 258 и др.].

с определенными типами обществ дает схема, составленная британским социологом Стивеном Люксом[24].

Фактором, вызывающим переход от механической солидарности к органической, является разделение общественного труда, которое в свою очередь в конечном счете обусловлено ростом объема и плотности обществ.

Дюркгейм не ограничивается теоретическим анализом двух типов солидарности, но стремится найти их эмпирические индикаторы, через которые их можно обнаружить. В качестве таковых он рассматривает юридические правила, нормы, различая два их типа: 1) *с репрессивными санкциями*, которые заключаются в наказании за нарушение нормы, и 2) *с реститутивными санкциями*, которые требуют от нарушителя восстановления нарушенного порядка. Если в обществе преобладают первые, что является следствием большой величины, интенсивности и определенности состояний коллективного сознания, сильных коллективных чувств и выражается в господстве или повсеместном присутствии уголовного права, то это свидетельствует о преобладании механической солидарности. Если имеет место преобладание норм с реститутивной санкцией, что выражается в развитии кооперативного права, то это признак преобладания органической солидарности. В архаических обществах, где преобладает механическая солидарность, практически все право является одновременно уголовным и религиозным, так как оно выражает высокую степень интенсивности и силы коллективного сознания.

Хотя у Дюркгейма речь идет преимущественно о юридических правилах, он не рассматривает их как серьезно отличающиеся от нравственных и религиозных норм: и первые, и вторые, и третьи – все они в его истолковании, в сущности, явления одного порядка. Иногда он иллюстрирует свои утверждения кодексами обычного права (Пятикнижие, Законы Ману и т. п.), т. е. теми, которые представляют собой совокупность одновременно религиозных, нравственных и правовых норм. Он подчеркивает условность границы между моралью и правом, нравственными и правовыми нормами, отмечая, что мораль – это то же право, носящее диффузный, неоформленный характер; и наоборот, право – это та же мораль,

[24] См.: [96, с. 158]. В русском переводе схема представлена в: [8, с. 553].

но кодифицированная[25]. В принципе можно утверждать, что правовые, нравственные и религиозные правила, согласно Дюркгейму, представляют собой разновидности социальных правил, общей системы социальной регуляции, или регламентации.

Несмотря на то, что теория Дюркгейма и в содержательном, и в стилистическом аспектах носит, вроде бы, вполне ясный и даже прозрачный характер (а он всегда стремился к ясности, логичности, убедительности и доказательности своих теоретических построений), его теория солидарности достаточно сложна, многозначна и породила множество разнообразных интерпретаций.

Дюркгейм стремился быть прежде всего теоретиком органической солидарности, обосновывая ее доминирующее значение в современных индустриальных обществах. Однако в его теории роль понятия органической солидарности в целом уступает той, которую он приписывает солидарности механической. Как отмечает Массимо Борланди, и с этим в общем можно согласиться, даже понятие разделения труда в диссертации Дюркгейма выступает скорее как *explanandum,* чем как *explanans* социальных фактов. Во всяком случае, ряд выводимых из него следствий невозможно объяснить без привлечения других причин. Тем более это следует отнести к органической солидарности, которая сама выступает как *explanandum* по отношению к разделению труда. Иное дело – механическая солидарность, или сходства между индивидами, их поглощенность социальными группами. Ими Дюркгейм объясняет следующие явления: происхождение религий и других коллективных верований, так же как и состояний коллективного возбуждения; обряды и их периодичность; поведение толп и политические революции; моральные системы разного рода, поскольку они основаны на привязанности к группам; насилие, в частности, убийство, и сила социальной реакции на преступления. А то, что он не объясняет сходствами (механической солидарностью), он объясняет их отсутствием. С недостатком механической солидарности связана недостаточная интеграция семейных, политических и религиозных групп в современных обществах. Из того же источника проистекает и кризис самих этих обществ (о чем Дюркгейм пишет, в частности, в предисловии ко второму изданию книги «О разделении общественного труда»,

[25] «Нормально нравы не противоположны праву, но, напротив, суть основания его»: [22 с. 67].

вышедшему в 1902 году [21].) Наконец, сам феномен ассоциации, лежащий, согласно ему, в основании социальных фактов вообще, также проистекает из механической солидарности [57, с. 111–112]. Вывод итальянского социолога, вероятно, чересчур категоричен, но в нем заключена значительная доля истины: «Нужно, конечно, остерегаться упрощений. Тем не менее, если бы пришлось выбирать, то Дюркгейма следует признать скорее социологом механической солидарности, чем органической» [57, с. 112].

Роль, которую каждый из отмеченных типов солидарности играет в дюркгеймовской теории, невозможно считать однозначной и непротиворечивой. С одной стороны, его субъективная интенция (прежде всего в его докторской диссертации) изначально состояла в том, чтобы обосновать ведущее значение «органической» солидарности в современных индустриальных обществах, основанных на рациональности, взаимном интересе и «разделении общественного труда», иначе говоря, на структурной и функциональной дифференциации, взаимодополнительности и взаимообмене между акторами, институтами и функциями. Хотя Дюркгейм склонен был рассматривать оба выделенных им типа как аналитические, а не просто расположенные на разных ступенях эволюционной лестницы, все же социально-эволюционистское начало в его теории сохранялось, а потому общая тенденция исторического развития в его интерпретации состояла в переходе от обществ с преобладанием механической солидарности к обществам с преобладанием органической.

С другой стороны, сам он явно и неявно признавал недостаточность своей дуальной схемы типов солидарности, поскольку вынужден был признать сохранение важного значения механической солидарности в обществах с преобладанием органической, а вместе с тем – «недоговорного» начала даже внутри договорных отношений: «Социальное действие дает себя знать не только вне договорных отношений, но и в самих этих отношениях. В договоре не все договорно» [22, с. 199]. Таким образом, оказывается, что если механическая солидарность и общества, основанные на ней, могут существовать без органической, то органическая и соответствующий ей тип общества без механической – не могут. При всей важности различий между выделенными Дюркгеймом двумя типами, необходимо иметь в виду, что главные различия между ними коренятся все же *не только и не столько в солидарности как таковой,*

сколько в ее источниках и причинах. Такого рода классификацию он характеризовал как «этиологическую» и впоследствии осуществлял ее и применительно к различным типам самоубийства, которые также различаются по их причинам (источникам) [68, с. 141, 312]. В случае механической солидарности эти основания состоят в сходствах, в растворенности индивидуальных сознаний в коллективном; в случае органической – в индивидуальных, структурных и функциональных различиях, в дифференциации и взаимообмене. Тем не менее, вопреки различению механического и органического типов, представление о солидарности в единственном числе, как о чем-то едином, обладающем определенными общими признаками, у Дюркгейма всегда присутствовало. Точно так же выделение различных типов самоубийства у него не противоречило его представлению о самоубийстве как о едином социальном явлении и исследованию самоубийства как такового.

В целом в его истолковании социальная солидарность выступает как социальная связь, взаимодействие, соприкосновение между индивидами, между индивидами и обществом (группой), между группами, между институтами («органами», как он их обозначает вслед за Спенсером) и между функциями. Иногда она трактуется как «объективная» взаимосвязь и взаимозависимость индивидов и групп, иногда – как «субъективное» чувство единства между индивидами, симпатии, альтруизма, принадлежности к группе, групповая идентификация и самоидентификация. В качестве значимых характеристик солидарности Дюркгейм рассматривает соприкосновение (contiguïté), близость, частоту контактов, их интенсивность и длительность.

• Солидарность и регуляция в теории Дюркгейма

Особого внимания в теории Дюркгейма заслуживает вопрос о *соотношении собственно солидарности, с одной стороны, и нормативной регуляции (правил, регламентации)*[26] – *с другой.* Ранее он уже

[26] В различных трудах Дюркгейм использует термины «правила», «регламентация», «регуляторный орган» («organe régulateur»), «регуляторная функция» («fonction régulatrice»), «регуляторная власть» («pouvoir régulateur»), «регуляторные центры» («centres régulateurs»), «регуляторное воздействие» («action régulatrice»), «регулирующее влияние». В американской социологической традиции для обозначения проблематики, близкой к социальной регуляции, начиная с книги Эдварда Росса (1901), чаще используется термин «социальный контроль».

рассматривался в социологической литературе, в частности, в связи с темой аномии, т.е. отсутствия или изъянов подобной регуляции. Речь идет не только о работе «О разделении общественного труда», в которой изложена теория механической и органической солидарности, но и о других работах, в частности, о «Самоубийстве». Многие аналитики склонны считать, что солидарность и регуляция в последнем труде и в творчестве Дюркгейма в целом составляют разновидности одной и той же переменной или же сводятся одна к другой. Другие полагают, что это различные переменные. Среди последних – такие серьезные экзегеты творчества французского социолога, как Филипп Бенар, а также Филипп Штайнер, Мохамед Шеркауи, Жан-Даниэль Рейно и Марсель Фурнье [54, с. 62–74 и др.; 114, с. 44–63; 66; 110; 78, гл. 6 и др.]. На наш взгляд, вторая точка зрения носит гораздо более обоснованный характер. Тем не менее общий вопрос о том, как Дюркгейм оценивал соотношение солидарности, с одной стороны, и регуляции – с другой, в целом по-прежнему нуждается в углублении, прояснении и уточнении.

Дюркгейм, безусловно, различал социальную солидарность и социальную регуляцию, рассматривая их как автономные и вместе с тем взаимосвязанные явления. Это различение «способа, которым индивиды привязаны к обществу», и «способа, которым оно их регламентирует» [68, с. 288], имеет для него принципиальное значение. «...Общество, – пишет он, – это не только объект, привлекающий к себе, с неодинаковой интенсивностью, чувства и деятельность индивидов. Оно также представляет собой силу, которая их регулирует» [68, с. 264]. Оба эти явления всегда были предметом его исследовательского интереса, хотя, вероятно, анализ первого из них носил более основательный и развернутый характер, чем последнего [54, с. 99; 114, с. 45]. Оценки взаимодействия и взаимовлияния этих двух явлений не были одинаковыми в различных трудах и в разные периоды его творчества. Его внимание сосредоточивалось то на одних, то на других аспектах этого взаимодействия. На раннем этапе его научного творчества, в его докторской диссертации, взаимосвязь между отмеченными двумя сферами он интерпретирует как наиболее тесную. Здесь Дюркгейм рассматривает правила,

---

При этом отношение Росса к идее солидарности, отличаемой от идей симпатии и социальности (sociability), было весьма скептическим: он считал ее «иллюзией» и благим пожеланием моралистов. См.: [111, с. 306–310, 402–405].

нормы (правовые, нравственные, религиозные) прежде всего как внешнее выражение, отражение, индикатор социальной солидарности[27]. Согласно ему, эти правила формируются как ее результат, как следствие интенсивных, частых и длительных связей. «Существуют определенные способы воздействия друг на друга, которые, оказавшись более сообразными с природой вещей, повторяются чаще и становятся привычками; привычки затем, по мере того как они становятся сильнее, превращаются в правила поведения. ... Правило, стало быть, не создает состояние взаимной зависимости, в котором находятся солидарные органы, но только выражает его определенным и ясным образом в функции данной ситуации» [22, с. 340].

Таким образом, правила сохраняют связь с породившей их солидарностью, выступая в качестве ее индикатора. Право выступает как «видимый символ» социальной солидарности, который «воспроизводит» в организованной, кодифицированной форме наиболее существенные нравственные нормы, т. е. нравы; если же последние такую форму не обретают, значит, они носят второстепенный характер [22, с. 65, 67]. С развитием договорных отношений, сопровождающим органическую солидарность, регуляция («регламентация»)«расширяется и усложняется» [22, с. 339]. Согласно дюркгеймовской теории, даже конкуренция, без которой существование общества невозможно, может не препятствовать формированию достаточно устойчивых правил при «нормальном» состоянии разделения труда и солидарности, роль которой – «не уничтожение конкуренции, но ее укрощение» [22, с. 340].

Вместе с тем правила («регламентация») в свою очередь выступают как фактор солидарности, а их отсутствие (аномия) – как фактор и одновременно показатель отсутствия солидарности (одна из анормальных форм разделения труда). Регулятивный элемент, представленный прежде всего в юридических нормах, сливающихся первоначально с нравственными и религиозными, существует и при механической солидарности, и при органической[28].

[27] «...Мы можем быть уверены, что найдем отраженными в праве все существенные разновидности социальной солидарности» [22 с. 66].

[28] Ср.: О механической солидарности: «Сходство сознаний порождает юридические правила, которые под угрозой карательных мер налагают на всех однообразные правила и обычаи; чем оно резче выражено, тем полнее социальная жизнь сливается с религиозной, тем ближе экономические институты к коммунизму» [22 с. 214]. Об органической солидарности: «...Повсюду, где ее наблюдают,

При этом, согласно Дюркгейму, при органической солидарности по сравнению с механической происходит, во-первых, прогрессирующая дифференциация норм, в частности, между юридическими, нравственными и религиозными; во-вторых, увеличение объема регулятивной сферы, иными словами, правил становится больше, хотя при этом их предписания носят более общий, менее детальный характер; в-третьих, постепенная автономизация регулятивной сферы, которая становится более независимой по отношению к порождающей ее сфере солидарности, даже продолжая оказывать на нее воздействие.

Вообще, дифференциация, увеличение и автономизация регулятивной сферы (регламентации), при одновременном уменьшении ее жесткости и детальности, в истолковании Дюркгейма выступает как своего рода закон социальной эволюции. Чем более развито общество, тем больше в нем потребность в разнообразных правилах, которая должна удовлетворяться. Приверженность к определенным правилам в определенной мере замещает прямую, непосредственную привязанность индивида к своему обществу (группе) и его членам или, точнее, выступает как посредник и промежуточное звено между ним и обществом.

В сравнении с докторской диссертацией Дюркгейма, в его работе «Самоубийство» регулятивная сфера выступает как более автономная по отношению к сфере солидарности. И это не случайно, так как данное исследование в целом посвящено современным («развитым») европейским обществам. В этом труде, как уже отмечалось, сфера солидарности и сфера регуляции рассматриваются как независимые переменные, хотя, разумеется, также взаимодействующие между собой. Самоубийство выступает здесь как функция определенного состояния этих относительно автономных сфер. В данном случае автор разделяет симметричные понятийные пары-антиподы: «эгоизм – альтруизм», с одной стороны, и «аномия – фатализм» – с другой. Первая пара понятий у него

встречают в то же время достаточно развитую регламентацию, определяющую взаимные отношения функций. Для существования органической солидарности недостаточно, чтобы была система органов, необходимых друг другу и ощущающих в целом свою солидарность. Нужно еще, чтобы способ, которым они должны сотрудничать, был определен заранее если не для всех возможных случаев, то, по крайней мере, для наиболее распространенных» [22, с. 339].

располагается на одной оси, вторая – на другой. Первая ось характеризует социальную солидарность, вторая – нормативную регуляцию. Эгоистическое самоубийство вызывается низким уровнем солидарности, аномическое – низким уровнем регуляции. «Эгоизм» означает минимальную («недостаточную») степень социальной солидарности, наиболее характерную для современных индустриальных обществ; «альтруизм» – максимальную («избыточную») ее степень; оптимальное соотношение того и другого – «нормальную» степень солидарности. Соответственно, «аномия» – это нулевая или минимальная («недостаточная») степень нормативной регуляции; «фатализм» – ее максимальная («чрезмерная») степень; оптимальное соотношение обоих означает «нормальный» уровень регуляции. Отсюда проистекает и определенный количественный уровень самоубийств. Данную интерпретацию можно представить в виде следующей схемы.

Приведенная схема (и, соответственно, интерпретация) отчасти воспроизводит и продолжает те, которые ранее были представлены в работах Ф. Бенара, Ф. Штайнера и М. Шеркауи [54, с. 50 и др.; 114, с. 44–59; 66, с. 113–118]. Но в сравнении с ними в ней есть и отличия. Во-первых, в данной схеме-интерпретации присутствует отсутствующее у названных аналитиков понятие «нормальной» степени солидарности и регуляции, обусловливающей «нормальный» уровень самоубийств. Дело в том, что, по Дюркгейму, самоубийства сами по себе не являются следствием и индикатором социальной патологии; патологическим, с его точки зрения, следует считать лишь их чрезмерное количество, характерное для современных обществ.

Таблица 1. Схема, резюмирующая социологическое объяснение самоубийств Дюркгеймом.

СТЕПЕНЬ СОЛИДАРНОСТИ	**ПРОЦЕНТ САМОУБИЙСТВ**
Чрезмерно низкая – Эгоизм	Высокий
Чрезмерно высокая – Альтруизм	Высокий
«Нормальная»	«Нормальный»
СТЕПЕНЬ НОРМАТИВНОЙ РЕГУЛЯЦИИ	**ПРОЦЕНТ САМОУБИЙСТВ**
Чрезмерно низкая – Аномия	Высокий
Чрезмерно высокая – Фатализм	Высокий
«Нормальная»	«Нормальный»

Он исходит из того, что в каждый исторический период существуют «нормальные пропорции индивидуализма и альтруизма, соответствующие современным народам...» [75. с. 418]. Более того, любое общество, с его точки зрения, предполагает определенное сочетание эгоизма (индивидуализма), альтруизма, аномии и, – добавим мы, следуя его логике, – фатализма: «Не существует морального идеала, который бы не сочетал – в пропорциях, меняющихся сообразно обществам, – эгоизм, альтруизм и некоторую аномию. ...Нет народа, у которого бы не сосуществовали эти три позиции общественного мнения, склоняющих человека к трем различным и даже противоположным направлениям. Там, где они взаимно умеряют друг друга, моральный фактор находится в состоянии равновесия, которое оберегает индивида от всякой мысли о самоубийстве» [68, с. 363]. Опираясь на свое представление о «суицидогенных течениях» («courants suicidogènes»), он полагает, что во всех обществах всегда существует определенный уровень этих течений, выражающихся в некотором количестве суицидов, которое можно признать «нормальным».

Во-вторых, в отличие от названных авторов, использующих для обозначения первой дюркгеймовской оси термин «интеграция»[29], мы используем в данном случае термин «солидарность». Чаще всего Дюркгейм в «Самоубийстве» использует оба эти термина как взаимозаменяемые, синонимичные. Помимо них, в тексте книги встречаются и другие тождественные им по значению слова и выражения, в частности, «сплоченность» («cohésion»), «плотность» («densité»), «коллективная сила» («force collective»), «чувства симпатии и солидарности, влекущие нас к другому», «социальные связи» («liens sociaux») [68, с. 171, 210, 223, 226, 229 и др.]. Использование термина «солидарность» в данном случае представляется нам предпочтительным, так как позволяет зафиксировать преемственность, связь данного исследования Дюркгейма с предыдущим и последующими.

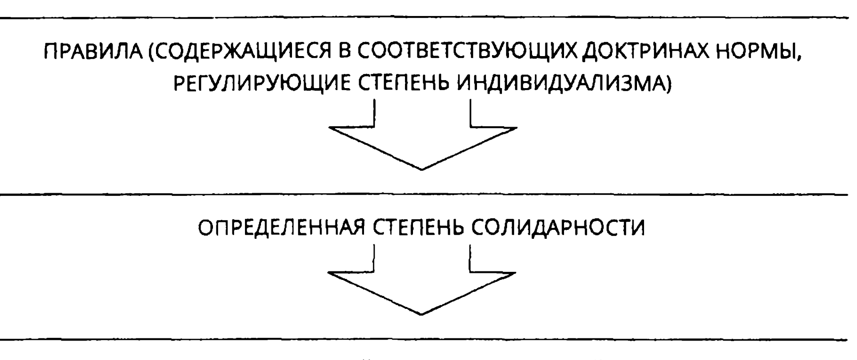
Кроме того, судя по использованию им термина «интеграция» в работе «О разделении общественного труда», он склонен иногда трактовать его шире, чем «солидарность». Вот два примера, наглядно демонстрирующих это. Обсуждая вопрос о том, является ли

[29] Филипп Штайнер, в частности, рассматривает «интеграцию» и «регуляцию» в дюркгеймовской теории как элементы и процессы «социализации» [114, с. 44–63].

разделение труда существенным фактором социальной жизни, автор ставит задачу «определить, в какой мере *производимая им солидарность способствует общей интеграции общества* (курсив мой – А.Г.)...» [22, с. 65]. В другом месте он утверждает относительно механической солидарности, что «*доля ее в общей интеграции общества* (курсив мой – А.Г.) зависит, очевидно, от объема социальной жизни, который охватывает и регламентирует общее сознание» [22, с. 108]. В обоих высказываниях понятие интеграции явно трактуется как большее по объему, чем понятие солидарности. К тому же такое словоупотребление соответствует тому, которое утвердилось в современной социологии, рассматривающей интеграцию, со времен Толкотта Парсонса, как фундаментальное свойство и необходимую функцию социальной системы, как включающую в себя солидарность наряду с другими элементами [107, с. 27, 36, 83, 96–101]. Судя по всему, в дюркгеймовской теории, как и в парсонсовской, социальная интеграция включает в себя и собственно солидарность и нормативно-регулятивную сферу. Такая трактовка данных терминов представляется нам не только более распространенной, если не общепринятой, но и более убедительной и вполне соответствующей духу и букве дюркгеймовской мысли.

Но и в «Самоубийстве» солидарность и регуляция, выступая как относительно автономные по отношению друг к другу сферы, тем не менее, рассматриваются автором как явления взаимозависимые и взаимодействующие. В частности, анализируя эгоистические самоубийства, вызываемые чрезмерно низкой степенью социальной солидарности, он сравнивает три религиозные конфессии: протестантов, католиков и иудеев. В процессе сравнения он рассматривает не просто доктринальные различия между этими тремя религиозными группами, а такие, которые носят регулятивный характер (соотносительная роль индивидуализма в каждой из них), которые обусловливают различный образ жизни и различную степень внутригрупповой солидарности. Последняя в свою очередь обратно пропорциональна проценту эгоистических самоубийств: самая высокая степень солидарности (иудеи) порождает наименьший процент; средняя (католики) – средний; самая низкая – наибольший процент. Таким образом, причинно-следственная цепочка, выстраиваемая в данном случае Дюркгеймом, схематически выглядит так.

Таблица 2. Причинно-следственная связь между конфессиональной принадлежностью и процентом эгоистических самоубийств по Дюркгейму



Несмотря на то, что в «Самоубийстве», как было отмечено, регулятивная сфера в общем трактуется Дюркгеймом как более автономная по отношению к сфере солидарности, чем в «О разделении общественного труда», тем не менее, она в конечном счете здесь также выступает как выражение, индикатор, «знак» последней: «...Эти правила (юридические и моральные. – А.Г.) сами по себе лишь выражают и составляют часть целой области жизни; они проистекают из нее, но не устраняют ее. В основе всех этих максим существуют живые, реально действующие чувства, которые эти формулы резюмируют, но для которых они – лишь внешняя оболочка. Они не вызывали бы никакого отклика, если бы не соответствовали конкретным эмоциям и впечатлениям, распространенным в обществе. ...Знак несомненно представляет собой нечто; ...мы знаем теперь, какую важную роль он играет в интеллектуальном развитии. Но в конце концов это только знак» [68, с. 356]. Итак, хотя в «Самоубийстве» взаимная автономия сфер регуляции, с одной стороны, и солидарности – с другой, выступает более отчетливо, Дюркгейм и здесь склонен отдавать приоритет последней, подчеркивая, что именно она лежит в основе регулятивной сферы, выступающей в конечном счете как ее выражение, проявление, «знак».

В этой работе, как и в своей докторской диссертации, Дюркгейм обосновывает необходимость такого свойства правил, как «справедливость», под которой, по существу, понимает их легитимность;

кроме того, он подчеркивает, что в современном обществе правила должны быть гибкими и способными к изменениям [68, с. 416].

Различение сфер солидарности и регуляции, так же как и акцент на их взаимосвязи, взаимодействии и взаимовлиянии, мы находим и в других трудах Дюркгейма. Это относится, в частности, к его курсу лекций «Моральное воспитание», изданному в виде отдельной книжки его последователем Полем Фоконне в 1925 году.[30] В данном курсе Дюркгейм выделяет три элемента нравственности (moralité), в сущности совпадающей в его интерпретации с социальностью как таковой: «дух дисциплины»; привязанность индивида к социальным группам, частью которых он является; автономия воли. В качестве особенности первого элемента он отмечает то, что все нравственные (социальные) действия «соответствуют предустановленным правилам. Вести себя морально значит действовать согласно норме, определяющей поведение, которое необходимо в данном случае, даже до того как мы вынуждены принять решение. Область морали – это область долга, а долг – это предустановленное действие» [70, с. 22]. Специальное внимание в этих лекциях Дюркгейм уделяет рассмотрению альтруизма у ребенка, который он, в противовес давней традиции, оценивает как явление отнюдь не таинственное, иррациональное или сводимое к эгоизму, а как вполне фундаментальное и «естественное», во всяком случае ничуть не менее укорененное в природе человека, чем эгоизм.

Солидарность и регуляцию в качестве автономных и взаимосвязанных явлений Дюркгейм рассматривает и в своем известном курсе лекций, опубликованном впервые в 1950 году под названием «Лекции по социологии»[31].

[30] См.: [70]. Долгое время считалось, благодаря Фоконне, что в данном случае речь идет о курсе лекций, впервые прочитанном Дюркгеймом в Париже в 1902–1903 гг. Но эта датировка работы сомнительна, а точная затруднительна. По-видимому, речь идет о смеси разных лекций, читавшихся в разные годы. По утверждению Бенара, Дюркгейм в разные годы шесть раз читал курс с таким названием и, вероятно, впервые стал читать его еще в 1898–1899 гг. в Бордо. См.: [54, с. 124]. См. также: [78, с. 570, прим. 3].

[31] В сведения относительно места и времени данного курса лекций в последнее время также были внесены некоторые уточнения. Турецкий социолог и правовед Хусейн Наиль Кубали, издавший этот курс, утверждал, ссылаясь на информацию, полученную им от Марселя Мосса, который передал ему рукопись, что курс был прочитан Дюркгеймом в Бордоском университете между 1890 и 1900 гг., затем по-

В последнем крупном труде Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) [71] эти две сферы также в центре его внимания. В сущности, все его исследование приводит к выводу о том, что две главные функции религии, включая и светские культы, состоят, во-первых, в поддержании и укреплении социальной (групповой) солидарности, во-вторых, в создании и воссоздании правил, воплощенных в идеалах и традициях, превращающихся друг в друга. В данном труде эти две сферы вновь сближаются, что вполне объяснимо, так как в обществах австралийских аборигенов, изучению которых он посвящен, согласно его теории, господствует «механическая» солидарность. А в обществах такого типа регулятивная сфера почти слита с ней, групповые представления, нормы и ценности почти растворены в коллективном сознании, под которым Дюркгейм понимает «совокупность коллективных верований и чувств». Особенно важное значение здесь он придает символическому аспекту регуляции.

• Аномия и гетерономия: от Дюркгейма к Мертону и обратно

Один из аспектов темы регуляции у Дюркгейма – проблема ее отсутствия, нарушения или слабости, т. е. аномии. Некоторые аналитики считали, что аномия – центральное понятие его социологии. Но после фундаментального исследования теории аномии, проведенного Филиппом Бенаром, или, точнее, благодаря ему [54, с. 127–130 и др.], сторонников данной точки зрения сейчас найти довольно трудно. У самого Дюркгейма это понятие, занимавшее важное место в его ранних трудах, исчезает после 1902 года, когда он использовал его в предисловии ко второму изданию книги «О разделении общественного труда» [21]. Участники дюркгеймовской школы его не использовали; исключение составляет лишь Франсуа Симиан, который в одной из рецензий, опубликованной в 9-м томе «Социологического ежегодника», употребил выражение «экономическая аномия» для обозначения свободной конкуренции [114, с. 62].

вторен в Сорбонне в 1904 и 1912 гг., а незадолго до смерти изложен в нескольких лекциях [94, с. 5]. Согласно Марселю Фурнье, в действительности речь в данном случае идет о курсе, прочитанном Дюркгеймом в Бордо с ноября 1898 г. по июнь 1900 г. [78, с. 275, прим. 4].

Но неиспользование понятия аномии Дюркгеймом не означало отказа от него. Так же как исчезновение термина «солидарность» из его трудов не означало исчезновения этого понятия, полностью сохранившего свое значение и лишь приобретшего другие терминологические обличья, аномия как тема и исследовательская проблематика продолжала волновать его до конца его жизни[32]. В свою очередь данная тема составляла для него лишь часть, или аспект, более широкой темы, а именно темы социальной регуляции. Именно то значение, которое он придавал последней, обусловило и значение аномии в его теории. Иными словами, *отсутствие правил важно прежде всего потому, что важны сами правила.*

Согласно Дюркгейму, социальная регуляция, проистекающая из социальной солидарности, в свою очередь предназначена главным образом для обеспечения этой солидарности. В самом общем виде правила – это определенные «способы мышления, деятельности и чувствования» [20, с. 413]. Они регулируют и социально-морфологические факты, относящиеся к структуре и размерам социальных групп, и социально-физиологические факты (институты, их структура, функции, взаимодействие), и поведение индивидов, групп и масс. Соответственно, аномия, т.е. отсутствие, ослабление авторитета или воздействия правил, является фактором дезинтеграции и разрушения общества как такового. Особенно опасна она тем, что усугубляет проблемы, вызываемые быстрыми социальными изменениями, даже если они необходимы. Вместе с тем она чревата тем, что в подобном состоянии все, что связано с биопсихической природой человека, его потребностями, желаниями, страстями, импульсами, эмоциями и т. п. , не находя вне себя никакого регулирующего, ограничивающего, обуздывающего начала, оказывает разрушительное воздействие и на индивидов, и на общество.

По Дюркгейму, самоубийцы аномические, так же как и эгоистические, страдают от того, что можно перевести как «болезнь беспредельного» («le mal de l'infini») [68, с. 324][33]. Но если у последних это главным образом болезнь, затрагивающая интеллект, то у первых –

[32] «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились» - так формулировал он проблему аномии в своем последнем фундаментальном труде Дюркгейм [71, с. 610-611].

[33] Следует отметить, что, вопреки некоторым неточным интерпретациям, эта «болезнь беспредельного», по Дюркгейму, - не сама аномия, а ее *следствие*.

«беспредельность желания» («l'infini du désir») [68, с. 324][34], меланхолии, возбуждения. Как и у Фрейда, у Дюркгейма биопсихическая природа человека выступает как мустанг, как дикая необузданная лошадь, которая без всадника в лице общества и культуры несется вскачь куда попало, навстречу своей гибели.

Своей популярностью понятие аномии после Дюркгейма в значительной мере обязано работам американских социологов, прежде всего – широко известным трудам об аномии Роберта Мертона [29, гл. 6, 7]. Но относились ли они собственно к теории аномии? На этот вопрос, вероятно, следует ответить отрицательно. Филипп Бенар в упомянутом историко-социологическом исследовании данного явления вполне убедительно доказал, что понятие аномии у Мертона (а вслед за ним – и у ряда других исследователей) туманно и (или) бесполезно [54, с. 18; гл. 3].

В самом деле, в трактовке Мертона это понятие становится гораздо более неопределенным, чем у Дюркгейма, а необходимость и уместность его использования в теории американского социолога вызывают большие сомнения. Мертон с сожалением констатирует расширение объема и одновременное усиление неопределенности понятия аномии, но при этом сам вносит вклад и в то, и в другое. Иногда он ссылается на дюркгеймовский смысл термина как на безнормность, что, несомненно, соответствует тому смыслу, который ему придавал французский социолог, и, вроде бы, соглашается с ним. Иногда же он трактует его как синоним девиантного поведения или как близкий к последнему. Однако девиация, например, преступность, может вполне сочетаться с «нормальным» нормативным регулированием и может даже укреплять его, вызывая сильную реакцию со стороны «коллективного сознания». (Одно дело – вакуум в нормативной системе, другое – отклонение от нее). Мертон признает возможность подобной ситуации, но это ничего не меняет в его базовых положениях.

Основное внимание Мертона направлено на анализ рассогласования и конфликта между нормативными системами. Более конкретно, речь идет о конфликте между нормативно предписанными целями, с одной стороны, и нормативно же регулируемыми средствами достижения этих целей – с другой. Это явление Мертон

[34] Дюркгейм использует также выражение «страсть беспредельного» («la passion de l'infini») [68, с. 287].

констатирует в современных ему США, в которых нормы, предписывающие в качестве цели успех каждого члена общества, сталкиваются с нормами, ограничивающими достижение этой цели лишь социально одобряемыми, законными средствами. Эту проблему индивиды решают (или на нее реагируют) одним из пяти описанных им и ставших хрестоматийными способов, а именно посредством «конформности», «инновации», «ритуализма», «ретретизма» и «мятежа»[35]. Но к чему именно адаптируются в данном случае индивиды, в какой сфере имеют место расхождения, описываемые американским социологом? Эту сферу он обозначает по-разному: то как «социальную структуру», то как «культурную структуру», то как «регулирующую структуру» («regulatory structure»), то как «культурные образцы» («culture patterns»), то как «образцы культурных ценностей» («patterns of cultural values»)[36]. Иногда он говорит о расхождении между «культурными целями» и «институционализированными нормами» или «институционализированными средствами» их достижения, рассматривая и те, и другие как элементы «социальной структуры»[37].

Сама эта ситуация, на которую индивиды реагируют одним из пяти выделенных Мертоном способов, в его интерпретации выглядит то как аномия, то как «ведущая» к ней, «создающая» ее или как «предрасположенность к аномии» («strain toward anomie») (и заодно – к девиантному поведению)[38]. Иногда, как уже отмечалось, он, вслед за Дюркгеймом, трактует состояние аномии как синоним безнормности, но в других случаях последняя выступает у него как «компонент» аномии[39].

Тем не менее, несмотря на отмеченные туманность, расплывчатость и противоречивость данной теории Мертона, она сыграла важную позитивную и стимулирующую роль. Она явилась существенным вкладом в развитие социологической теории нормативных систем и девиантного поведения. Но не аномии! В известных его трудах, заголовки которых содержат слово «аномия», речь вообще о ней почти не идет. Да и особой нужды в этом понятии в них

---

[35] См.: [29, с. 254–277]. Ср.: [104, с. 193–211].
[36] См.: [29, с. 245–248, 254, 277–278 и др.]. Ср.: [104, с. 186–188, 193, 211 и др.].
[37] См.: [29, с. 246–247 и др.]. Ср.: [104, с. 187–188 и др.].
[38] См.: [29, с. 277–278, 307 и др.]. Ср.: [104, с. 211–212, 236 и др.].
[39] См.: [29, с. 292]. Ср.: [104, с. 223].

нет. Последние два утверждения в полной мере относятся не только к широко известным классическим трудам Мертона, формально посвященным аномии и вошедшим, в частности, в его книгу «Социальная теория и социальная структура», но и к его статье 1995 года в книге, посвященной «Роберту Мертону, живой легенде», и озаглавленной «The legacy of anomie theory». Первую часть книги, включающей только эту статью, редакторы назвали «Мертон размышляет о теории аномии». Но в самом тексте, который носит характер интеллектуальной автобиографии, автор ни формально, ни содержательно почти *не размышляет о теории аномии*. Он озаглавил ее «Структура возможности: Возникновение, распространение и дифференциация социологического понятия, 1930–1950-е годы». И в самом деле, помимо вынесенной в заголовок «структуры возможности», речь в статье идет о таких понятиях, как «дифференциальный доступ к возможностям» («differential access to opportunities»), «социально структурированные возможности» («socially structured opportunities») и т. п., но понятие аномии почти не встречается [103]. Правда, мы находим в ней упоминание ранее использовавшегося автором осторожного выражения «предрасположенность к аномии» («strain toward anomie»), а также довольно туманной категории «парадигма аномии-и-структуры-возможности» («paradigm of anomie-and-opportunity-structure») [103, с. 10–11, 15, 30]. Кроме того, Мертон ссылается на некоторые известные работы об аномии, вышедшие уже после его известных трудов о ней, включая посвященную им статью Филиппа Бенара 1978 года [55] (хотя содержание ее, так же как и упомянутая выше книга Бенара с критическим анализом мертоновских воззрений, остаются вне его внимания и рассмотрения)[40]. Конечно, можно указать на то, что сюжеты, которых касается автор, *связаны* с проблематикой аномии, но с не меньшим основанием можно увидеть их связь с рядом других проблемных областей. Знакомство со статьей позволяет сделать вывод о том, что несмотря на присутствие (редкое) в тексте статьи слова «аномия» или выражений, включающих это слово, как и в предыдущих работах Мертона, посвященных аномии, содержательно речь в статье идет не о ней.

[40] То же вызывающее удивление невнимание к действительно серьезному анализу его взглядов на аномию, осуществленному Бенаром, обнаруживается и в предисловии Мертона к книге «Будущее теории аномии» (1997). См.: [102, с. IX–XII].

А что же в действительности анализирует Мертон, если не аномию? На самом деле, объектом его анализа является *не аномия,* т.е. *безнормное* состояние, а ситуация *гетерономии.* Причем последний термин здесь следует понимать не в кантовском смысле, не в качестве антонима автономии[41], а скорее в качестве антонима *гомономии,* т.е. нормативной однородности. В данном случае гетерономия означает разнообразие, разнородность и противоречивость нормативных систем.

В этом смысле термин «гетерономия» в свое время использовал Габриэль Тард, рассматривая ее как результат того, что он называл «модернизацией морали». «...Мораль всегда будет гетерономной или ее не будет вообще» [117, с. 25], – предсказывал он. Таким образом, мертоновский анализ рассогласований и конфликта нормативных систем подтверждает предсказание Тарда. Именно гетерономия, а не аномия является объектом этого анализа. Помимо прочего, Мертон продемонстрировал, что гетерономия действительно чревата девиантным поведением, и это в определенных пределах «нормально». Любые нетрадиционные, нетоталитарные, плюралистические, индустриальные и постиндустриальные общества оказываются в определенной степени и форме гетерономными, что, впрочем, не означает отсутствия в них общего ценностно-нормативного ядра.

Расширение объема понятия «аномия» было связано и с тем, что после Дюркгейма в определенный период оно стало модным; отчасти поэтому и самого французского социолога в течение определенного времени стали зачастую рассматривать как теоретика именно этого явления. Постепенно аномию стали трактовать как синоним не только девиации, но и социальной дезорганизации, социальной патологии, дезинтеграции, кризиса и т.п. В нее стали включать что угодно, так что она превратилась в понятие без определенных границ. Все соглашались с тем, что это что-то нехорошее, но расходились в том, что именно оно собой представляет. Аналитики нередко смешивали собственно аномию, т.е. явление, относящееся к регулятивной сфере (культурным образцам, правилам, нормам, ценностям), с одной стороны, и сопровождающие ее явления,

---

[41] Кстати, именно кантовской автономии противопоставил понятие аномии Жан-Мари Гюйо, первым использовавший его в социальной науке, хотя и в значении, совершенно отличном от того, которое затем ему придавал Дюркгейм. См.: [83, с. 230].

ее причины, источники и последствия – с другой. Все это порождало специфический семантический хаос и снижение эвристической ценности данного понятия. В лучшем случае оно оказывалось бесполезным, в худшем – вредным, и в любом случае, – требующим применения «бритвы Оккама». Правы на наш взгляд, те, кто утверждает: «Полезность понятия (аномии. – А.Г.) для изучения общества лучше всего сохраняется тогда, когда его развитие совместимо с его исходным определением» [67, с. 167].

Во многих постдюркгеймовских интерпретациях, включая интерпретацию Мертона, оказывается, что неаномических обществ и (или) ситуаций не бывает, что вся социальная жизнь – сплошная аномия, и фактически любое «нормальное» современное общество содержит в себе ту или иную форму и степень «аномии». Подлинное значение этого понятия неотделимо от его включенности в теорию социальной регуляции, или нормативной системы, каковым оно и было у Дюркгейма. Без осознания того, что аномия – феномен, относящийся к регулятивной сфере, именно к ней и только к ней, это понятие лишено смысла. Кроме того, всегда важно отличать аномию от гетерономии: хотя и та, и другая относятся к сфере регуляции, это разные явления.

• Правила, традиции и идеалы

Регулятивная сфера в дюркгеймовской трактовке выступает в двух формах. Первая – это правила (нормы, ценности, символы), которые уже сложились и приобрели традиционный характер; вторая – те, которые находятся *in status nascendi*, которые только формируются и заключены в *идеалах*; последние, даже не будучи реализованными, играют важную регулирующую роль[42]. Ритмическое чередование этих двух регулятивных форм: *традиций* и *идеалов*, – выступает у Дюркгейма в качестве своего рода закона социальной эволюции.
В своем докладе на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) он утверждал, что в историческом развитии наблюдается чередование двух типов сменяющих друг друга периодов: «креативных», или «новаторских», с одной стороны, и «обычных» – с другой[43].

[42] «Общество не может ни создаваться, ни воссоздаваться без одновременного создания идеала», - писал Дюркгейм [71, с. 603].

[43] См.: [24, с. 304–307]. Подробней об этом см. в наших работах: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

«Креативные» периоды – это те, в которые создаются великие идеалы, стимулирующие развитие обществ. В истории Европы таковыми, в частности, были «...великий христианский кризис; движение коллективного энтузиазма, толкавшее в XII–XIII веках в Париж любознательных европейцев и породившее схоластику; Реформация и Возрождение; революционная эпоха (имеется в виду эпоха Великой Французской революции. – А.Г.); великие социалистические потрясения XIX века» [24, с. 305]. Это время интенсификации социальной жизни, коллективного эмоционального «возбуждения» («effervescence») и более тесного сближения между людьми. Эгоистические и повседневные заботы отступают на второй план. Индивиды забывают о собственных интересах, полностью растворяясь в жизни общества (группы). Идеальное в такие периоды почти сливается с реальным, и «у людей возникает впечатление, что совсем близки времена, когда идеальное станет самой реальностью, и Царство Божие осуществится на этой земле» [24, с. 305]. Затем коллективная экзальтация проходит, социальные связи становятся менее интенсивными, и индивиды возвращаются к обычной жизни. Все, что было сказано, сделано, продумано, прочувствовано в предыдущий период «плодотворной бури» (выражение Дюркгейма), сохраняется, но уже в качестве воспоминания. Идеалы уже не смешиваются с реальностью, а отдаляются от нее. Они бы быстро угасли, если бы время от времени не оживлялись. Этому служат разного рода публичные праздники, церемонии, религиозные и светские ритуалы, манифестации и т. п. Происходит традиционализация идеалов, их перенесение из близкого будущего в более или менее отдаленное прошлое. Со временем идеальное вновь оживляется, актуализируется в той или иной форме, приближается к реальному, затем опять отдаляется от него и т. д.

Регулятивная роль традиций и идеалов, по Дюркгейму, чрезвычайно важна. Они составляют фактически две разновидности единого регулятивного механизма и изолированно друг от друга не могут быть поняты. Они близки между собой в ряде аспектов. И те, и другие – носители, воплощение, вместилище правил, норм, ценностей и символов. И те, и другие содержат в себе элемент священного. И те, и другие опираются на чувства уважения и морального долга. И те, и другие имеют общий источник – общество. Наконец, они могут превращаться и превращаются друг в друга.

Необходимо отметить, что чередование «новаторских» и «обычных» эпох у Дюркгейма не совпадает с описываемыми им регулярными ритмами концентрации и дисперсии в жизни австралийских аборигенов (этот момент специалисты обычно упускают из виду), у которых периоды обычной повседневной жизни, когда люди живут малыми группами, рассеянно и изолированно друг от друга, сменяются периодами общих собраний, празднеств и церемоний, в том числе знаменитых праздников *корробори*, в которых коллективное волнение и страсти носят бурный, безудержный характер[44]. Дело в том, что последние периоды у австралийцев совсем не относятся, в дюркгеймовской терминологии, к «креативным», или «новаторским»; в данном случае речь идет не о создании идеалов, а о коллективном воспоминании о них и их регулярном ритуальном *воссоздании*. Это идеалы ритуализованные, традиционализированные, превращенные в традиции. Согласно дюркгеймовской логике, их уместно уподоблять европейским традиционным религиозным или гражданским праздникам и ритуалам, но не «креативным» периодам и ситуациям. Коллективное волнение, «возбуждение» имеет место и при *создании* идеалов, когда они выступают в качестве регулятивных инноваций, и при их *воспроизведении*, когда они выступают в качестве традиций, хотя интенсивность этого возбуждения в последнем случае меньше, а последствия не столь значительны.

Сказанное позволяет лучше понять дюркгеймовскую трактовку соотношения регуляции, солидарности и социального «возбуждения» («effervescence»), которая нередко становилась предметом рассмотрения[45]. В реконструированном виде логика Дюркгейма в данном вопросе, на наш взгляд, выглядит следующим образом.

1. В целом существует три разновидности «возбуждения» («effervescence»): a) «новаторское», «креативное» («créatrice») в новаторские периоды, когда происходит формирование новых идеалов; b) «обычное», традиционное, в «обычные» периоды, когда происходит воспроизведение этих идеалов (ритуалы, праздники, церемонии и т. п.); c) связанное с «болезнью беспредельного» («mal de l'infini»), разгулом неконтролируемых стремлений, страстей и желаний, упадком регуляции и солидарности.

---

[44] См.: [71, с. 307 и др.]. Последователь Дюркгейма Марсель Мосс описывал подобные процессы в жизни эскимосских обществ. См.: [99].

[45] См., например: [114, с. 59–63; 113].

Все три разновидности «возбуждения» потенциально чреваты аномическим состоянием, поскольку эмоциональная сфера сама по себе способна к ослаблению и разрушению регулятивных механизмов. Но только третья из них непосредственно связана с этим состоянием, вызывается им и в свою очередь влияет на него.

2. «Креативные» периоды наступают тогда, когда регулятивная и солидаризирующая роль прежних правил, заключенных в традиции, ослабевает. Возникающее при этом «возбуждение» может оказывать негативное воздействие на регуляцию, но, следует уточнить, главным образом на ту, которая основана на прежних, традиционных правилах. Напротив, именно отказ от последних в такие периоды может способствовать поддержанию и укреплению социальной солидарности, а следование им – подрывать ее.

3. Коллективное «возбуждение», основанное на отказе от прежних, традиционных правил и вдохновляемое новыми, заключенными в идеалах, может позитивно влиять на поддержание и укрепление и социальной солидарности, и регуляции, которая ее обеспечивает. Такая «антисипаторная», предвосхищающая регуляция посредством нереализованных идеалов, будучи вполне реальной и эффективной, чревата все же аномическим состоянием, так как на какое-то время прежние правила уже перестают действовать, а новые, приходя им на смену, в течение некоторого времени действуют в режиме потенциальном, или виртуальном.

4. В «обычные» периоды эмоциональное «возбуждение», сопровождающее разного рода регулярно повторяемые ритуалы, праздники, церемонии, религиозные или гражданские, – все то, что составляет элементы традиционализированных идеалов, идеалов воссоздаваемых, опрокинутых в прошлое, – выполняют и солидаризирующую и регулятивную функции, в той мере, в которой они пользуются авторитетом и уважением индивидов. При этом сила и размах такого «возбуждения» не столь значительны, как в «новаторские» эпохи формирования идеалов.

5. Аномия и кризис в современных европейских обществах заключаются не в переходе от традиционализма (который нежизнеспособен) к рационализму и индустриализму (сам по себе этот переход необходим, «нормален» и плодотворен), а в затянувшейся пустоте, неопределенности регулятивной сферы, отсутствии эффективной замены традиционных норм и ценностей иными,

заключенными в идеале. Не «возбуждение» вызвало падение традиций: оно скорее следствие, чем причина. Наоборот, упадок последних вызвал разгул страстей (как эгоистических, так и альтруистических) и потребность в этой замене.

• Солидарность социальная и солидарность человеческая

Каковы, по Дюркгейму, границы того общества, которое солидаризирует и регулирует? В принципе, для него в качестве обществ выступают социальные и групповые образования самого разного масштаба: от малой группы и семьи до глобальных обществ и человечества. Различия между ними – лишь в степени и не носят принципиального характера; все они составляют ступени социальности человека. Он утверждает: «Семья, отечество, человечество представляют различные фазы социальной и моральной эволюции, которые подготовили друг друга; следовательно, соответствующие группы могут располагаться друг над другом, не исключая друг друга. Так же как каждая из них играет свою роль в ходе исторического развития, они взаимно дополняют друг друга в настоящее время; каждая выполняет свою функцию. ...Человек морально неполноценен, если не подчинен этому тройственному воздействию» [70, с. 56].

Вместе с тем, согласно Дюркгейму, человечество в сравнении с отечеством имеет тот недостаток, что оно не является «сформированным обществом», т.е. обладает менее высокой степенью реальности. Человечество – это скорее идеальное образование, «*desideratum*», «абстрактный термин, которым мы обозначаем совокупность государств, наций, племен...» [22, с. 57]. Отсюда вывод, отчасти противоречащий тому, который сформулирован в предыдущем абзаце: «...Поведение морально только тогда, когда его цель – общество, имеющее свой собственный облик и индивидуальность. Как человечество сможет обладать этим качеством и выполнять эту роль, если оно не является сформированной группой?» [22, с. 58].

Таким образом, хотя человечество и представляется Дюркгейму обществом, но лишь идеальным, желаемым, не реальным и даже не гарантированным. Соответственно, такой же он видит и общечеловеческую солидарность. И человечество, и его солидарность выступают в его трактовке скорее как идеал, чем как реальность.

Тем не менее Дюркгейм признает существование и важное значение надгрупповых, общих, универсальных норм, ценностей и соответствующих обязанностей, которые он характеризует как «общие обязанности, не зависящие ни от какой социальной группировки» [69, лекция 10 и др.]. «Я должен уважать жизнь, собственность, честь себе подобных даже тогда, когда они не являются ни моими родственниками, ни моими соотечественниками. Это наиболее общая сфера всякой этики, поскольку она не зависит ни от каких локальных или этнических условий» [69, с. 142], – пишет он. Таким образом, утверждая, что солидарность ограничена более или менее узкими рамками отдельных групп и обществ, Дюркгейм признает существование универсальных правил, в которых человечество выступает как фундаментальный регулятивный принцип, действующий в различных обществах с их собственными, отдельными солидарностями.

В процессе социальной эволюции Дюркгейм констатирует рост универсализма в регулятивной сфере, расширение сферы действия надгрупповых моральных правил и обязанностей. В «низших» обществах они не только не составляют кульминационный пункт, но находятся лишь «на пороге этики». Наоборот, мораль в них целиком и полностью сводится к групповой морали и тождественна ей. Нарушение групповых норм сурово подавляется: «Подлинные преступления тогда – это те, которые направлены против семейного, религиозного, политического порядка. Все, что угрожает политической организации общества, всякая оплошность по отношению к публичным божествам, являющимся не чем иным как символическими выражениями государства, всякое нарушение семейных обязанностей караются наказаниями, которые могут быть ужасными» [69, с. 143].

С развитием цивилизации, особенно после возникновения и утверждения христианства, происходит «настоящая перестановка (interversion), переворот (renversement) в иерархии обязанностей» [69, с. 143]. В наиболее развитых, цивилизованных обществах нормы, ценности, обязанности и чувства, относящиеся к индивиду, человеческой личности, человеку как таковому, занимают ведущее место. «Дело в том, – пишет Дюркгейм, – что те чувства, объектом которых является человек, человеческая личность, становятся очень сильными, в то время как те, что связывают нас непосредственно с группой, отходят на второй план. Группа сама по себе и для самой себя больше не кажется нам обладающей ценностью. Это лишь

средство реализовать и развить человеческую природу, как того требует идеал времени. Это главным образом та цель, по отношению к которой все остальные носят второстепенный характер. Вот почему человеческая мораль возвысилась над всеми другими» [69, с. 144].

Таким образом, человек и человечество как норма, ценность, регулятивный принцип оказываются, по Дюркгейму, гораздо более реальными и действенными, чем общечеловеческая солидарность, чем общество-человечество. Это вместе с тем означает, что в *его теории универсалистский потенциал регулятивной сферы (правил) оказывается более высоким, чем тот, что присущ социальной солидарности.*

Несмотря на то, что теория регуляции у Дюркгейма разработана менее основательно, чем теория солидарности, значение, которое он придавал регулятивной сфере, ничуть не меньше того, которое он приписывал солидарности. Именно эта сфера, представленная в правилах: эффективных, справедливых, пользующихся уважением, гибких и универсальных, возвышающих индивида над его группой и превращающих его из кланового существа в человека, – определяет высокое место общества на лестнице социальной эволюции.

Тезис об органической солидарности у Дюркгейма вряд ли можно считать доказанным, так же, впрочем, как и опровергнутым. Что касается механической солидарности, то она характерна для всех обществ, включая общества животных, и дюркгеймовская теория еще раз это подтверждает. Хотя позиция Дюркгейма в целом носит противоречивый характер, все же следование правилам оказывается у него не менее, а, возможно, и более важным фактором социального поведения, чем принадлежность к группе и солидарность с ней.

ФРИДРИХ ХАЙЕК: АБСТРАКТНЫЕ ПРАВИЛА И КОНКРЕТНЫЕ СОЛИДАРНОСТИ

• Фридрих Хайек – антирационалистический рационалист

Фридрих Август фон Хайек был, как известно, выдающимся экономистом, лауреатом Нобелевской премии по экономике 1974 года. Кроме того, он автор многочисленных трудов в области социологии,

эпистемологии социальных наук, философии, политической науки, психологии и т.д. Его вклад в развитие этих дисциплин, их принципиальных теоретико-методологических оснований, чрезвычайно значителен и требует еще серьезного осмыслении, анализа и оценки.

Хайек был убежденным и последовательным приверженцем либерализма, обоснованию которого в социальных науках и в социальной практике он посвятил свой дар мыслителя и ученого. Основной принцип либерализма в его истолковании сводится к тому, что «организуя ту или иную область жизнедеятельности, мы должны максимально опираться на спонтанные силы общества и как можно меньше прибегать к принуждению» [40, с. 21].

Опираясь на этот принцип, Хайек постоянно и неустанно, на протяжении многих лет, доказывал, во-первых, преимущество спонтанной социальной эволюции, неразрывно связанной с рыночной экономикой и основанной на спонтанно формирующихся традициях, во-вторых, пагубный характер веры в возможность радикального преобразования мира, независимо от того, какими рациональными или нравственными намерениями оно мотивируется. Эту ложную и губительную веру он обозначает как «конструктивизм». «Конструктивизм» в его истолковании выступает в самых различных теоретических и практических формах, но главной из них является социализм в марксистской и нацистской версиях. Необходимо подчеркнуть, что Хайек всю жизнь шел «против течения»: в эпоху, когда широкие массы интеллектуалов во всем мире были очарованы верой в социалистический идеал, обоснование и пропаганда его взглядов требовали немалого интеллектуального мужества, честности и упорства.

Выступая против «конструктивизма», Хайек обосновывает спонтанность социальной эволюции, непреднамеренный характер большинства возникших в ее ходе ценностей и институтов, а отсюда – тщетность и пагубность попыток их тотального и рационального проектирования и переустройства. На институты можно рационально воздействовать, но только частично, в ограниченной мере, а самое главное – только опираясь на заложенные в них спонтанные тенденции.

Эти положения Хайек обосновывает в самых разных своих трудах и с помощью самых разиообразных аргументов. Он постоянно апеллирует к разуму для того, чтобы доказать ограниченность возможностей разума в его попытках перестроить, спроектировать

заново социальную реальность. Он пишет, в частности: «На любой стадии нашей эволюции система ценностей, в которой мы родились, поставляет нам цели, которым наш разум должен служить. Эта данность ценностной системы координат означает, что, хотя мы всегда должны стараться улучшать наши институты, мы никогда не можем ставить своей целью перестроить их в целом, и в наших усилиях улучшить их мы должны согласиться с тем, что многого не понимаем. Мы всегда должны действовать в рамках тех ценностей и институтов, которые созданы не нами» [85, с. 63]. Сама длительность существования определенных институтов означает, что они являются результатом, хотя и не окончательным и безусловным, своего рода естественного отбора в данной области: «Отнюдь не допуская, что те, кто создавал институты, были мудрее, чем мы, эволюционная точка зрения основана на понимании того, что результат экспериментирования многих поколений может заключать в себе больше опыта, чем тот, которым может обладать одно» [85, с. 62].

Вместе с тем, выступая против чрезмерных претензий, «высокомерия» разума, присущих социалистам, Хайек никоим образом не выступает против разума, «применяемого должным образом». Под последним он понимает такой разум, который учитывает собственную ограниченность, умеющий самого себя подчинять законам разума и осознающий, что «порядок, возникающий независимо от чьего бы то ни было замысла, может намного превосходить сознательно вырабатываемые людьми планы» [41, с. 18]. Кроме того, разум, хотя и осторожно и постепенно, может исследовать, критиковать и обосновывать отказ от традиционных принципов и институтов.

Конечно, его антирационалистские высказывания, многократно повторяемые утверждения об ограниченности возможностей разума не должны вводить нас в заблуждение. Они направлены против онтологического рационализма, основанного на представлении о человеке как о существе исключительно или преимущественно разумном, способном сознательно управлять социальной реальностью и проектировать ее по своему разумению. Их радикализм в значительной мере объясняется полемикой с «конструктивистским рационализмом», утопизмом и «пагубной самонадеянностью» социалистов, уверовавших в возможность и необходимость тотального дизайна, проектирования и перепроектирования социальных институтов.

Основываясь на разуме, Хайек демонстрирует ограниченность возможностей разума в сравнении со спонтанно формирующимися традиционными культурными формами. Он стремится преодолеть традиционную дихотомию разума и традиции, доказывая, что подлинный и «должным образом» применяемый разум предполагает опору на традиционные институты и ценности. Несомненно, сам Хайек также является *рационалистом, но эпистемологическим*: его методология рациональна и даже ультрарациональна, настолько, что *он средствами разума стремится доказывать ограниченность познающего разума и рационально объяснить иррациональный характер социальной жизни*.

Точно так же до него Фрейд, демонстрируя иррациональность человеческой природы, был ультрарационалистом в объяснении этой иррациональности; таким же образом он стремился рационально объяснять все аспекты человеческого поведения, включая даже простые оговорки. В связи с этим следует подчеркнуть, что, обосновывая преимущество традиции перед разумом, Хайек, разумеется, никоим образом не является сторонником традиционалистской идеологии. Он подчеркивает изменчивость традиций, значение рациональной критики традиции, хотя и предполагающей последнюю в качестве одного из критериев этой критики.

• Общество солидарности и общество правил

С точки зрения Хайека, слова «общество» и «социальное» отличаются столь большой многозначностью и запутанностью, что отравляют язык и приносят большой вред науке и практике. Именно поэтому в определенный момент он дал себе зарок никогда не употреблять их [41, с. 189][46]; правда, ему это все же не удалось. Прилагательное «социальное», – утверждает он, – «вероятно, стало самым бестолковым выражением во всей нашей моральной и политической лексике» [41, с. 197][47]. Что касается существительного «обще-

[46] Правда, он все равно не смог обойтись без использования этих слов, причем не только при обсуждении их изъянов, но и во многих других случаях. Тот же результат наблюдается и у более поздних теоретиков, призывающих отказаться от понятия «общество»: во-первых, к их призывам не спешат прислушиваться, во-вторых, они сами не могут часто от него избавиться, рассуждая, в частности, примерно так: «В современном обществе нужно отказаться от понятия "общество"».

[47] См. о том же: [42, с. 247-248].

ство», то оно сделалось удобной этикеткой для обозначения любой группы людей. Главный его изъян, по Хайеку, состоит в том, что оно скрывает фундаментальное различие между двумя разными и даже противоположными типами социальных образований.

Первый тип – это малая группа, родственная или семейная группа, клан, племя и т. п. Их деятельность регулируется взаимосогласованными целями и волей их членов и основана на солидарности. Общие цели полезны только для совместных действий в группах такого рода или в чрезвычайной ситуации. Другой тип Хайек часто называет «расширенным порядком человеческого сотрудничества», или просто «расширенным порядком». Он основан на том, что его участники, «преследуя разные индивидуальные цели, соблюдают одинаковые правила поведения» [41, с. 196][48]. Величайшая социальная трансформация, знаменовавшая вступление собственно в эру, или состояние, цивилизации, «состоит в переходе от общества личных контактов (или по крайней мере от общества малых групп, где все могли опознать друг друга) к открытому абстрактному обществу[49], скрепленному не общими целями, а подчинением общим для всех абстрактным правилам» [42, с. 485].

Хайек резко противопоставляет общество, основанное на правилах, обществу, основанному на солидарности. Общая иерархия ценностей, единство целей не являются необходимыми для интеграции индивидуальных усилий в общий порядок. «Великое общество не имеет ничего общего и, фактически, несовместимо с “солидарностью” в собственном смысле слова, т. е. с единством в достижении признанных общих целей» [42, с. 278], – пишет Хайек.

Для того чтобы общий порядок существовал, правила должны обладать определенными свойствами. Одним правилам индивиды подчиняются вследствие одинакового понимания требований ситуации, другим они следуют стихийно, так как они являются частью их общей культурной традиции, третьи навязываются им принудительно. При этом стихийный характер складывающегося порядка

[48] Термин «общество» Хайек все же согласен использовать, но только применительно к социетальным образованиям, макросоциальным структурам, составляющим «всеобъемлющий стихийный порядок» и отличающимся, с одной стороны, от включенных в него менее масштабных организованных групп, с другой – от таких сравнительно малочисленных групп, как орда, клан или племя. См.: [42, с. 65].

[49] Понятие абстрактного общества Хайек заимствует у Поппера.

необходимо отличать от стихийного происхождения правил, на которые он опирается; а потому вполне возможно, что порядок, который в принципе следует считать стихийным, базируется на правилах, являющихся целиком результатом обдуманного замысла. Последняя разновидность соблюдаемых индивидами правил, а именно только некоторые (хотя и далеко не все) нормы права, занимает незначительное место, тогда как большинство правил – это результат спонтанного развития [42, с. 63–64].

Как видно из предыдущего, взгляды Хайека на правила, главным образом основанные на традиции, неразрывно связаны с его теорией культурной эволюции[50], точнее, составляют ее элемент. Акцент в этой теории делается на том, что социокультурные явления: ценности, нормы, институты и т. п., – представляют собой не результат целенаправленного проектирования, а результат выживания наиболее эффективных из них в процессе конкуренции между ними. Составной частью теории эволюции, по Хайеку, должна стать «эволюционная теория развития моральных традиций»[51]. Культурная эволюция не тождественна биологической (отсюда его критическое отношение к социобиологии), но в ряде пунктов аналогична ей. Маловероятно, что культура передается генетически; люди осваивают культурный опыт «через освоение определенных традиций» [41, с. 32].

В отличие от биологической, культурная эволюция наследует приобретенные признаки. Благоприобретенные правила поведения, которым индивиды следуют по привычке и почти так же бессознательно, как биологически унаследованным инстинктам, все больше вытесняют последние. Отношения между ними носят конфликтный характер. Но при этом мы не можем четко разделить эти два фактора поведения, так как они сложно взаимодействуют и переплетаются друг с другом. Нормы, усвоенные в младенчестве, становятся такой же частью нашей личности, как и те, что управляли нашим поведением, когда усвоение норм только начиналось.

---

[50] В числе предшественников и приверженцев этой теории он называет ряд мыслителей, хотя, вероятно, недооценивает в данном отношении значение трудов Герберта Спенсера, Уильяма Самнера (прежде всего, его труда «Народные обычаи», 1906 [116]) и Торстейна Веблена; вероятно, это связано с тем, что к их идеям нередко и необоснованно прилагался компрометирующий ярлык «социального дарвинизма».

[51] Подробней о взглядах Хайека на традицию см.: [11].

Среди врожденных признаков, способствовавших вытеснению других природных инстинктов, важнейшее значение имела способность перенимать опыт соплеменников, особенно путем подражания. Человеческое сознание – это то, что на основе существующего генетического потенциала (мозга определенной величины и структуры) каждый индивид по мере взросления перенимает от своей семьи, старших, впитывая генетически не передаваемые традиции. Сформированное средой сознание индивида в свою очередь действует так, чтобы сохранять, развивать, обогащать, разнообразить существующие традиции. Через него проходит множество потоков различных традиций, и каждый новый член определенного сообщества может погрузиться в любую из них. Подобно тому как инстинкт древнее обычая и традиции, последние древнее разума; они «находятся *между* инстинктом и разумом в логическом, психологическом и временном смысле» [41, с. 44].

Традиции не являются следствием ни бессознательной интуиции, ни рационального понимания. Они проистекают не из способности рационально интерпретировать наблюдаемые факты, а из привычных способов реагирования, подсказывающих человеку, что он должен делать в данных обстоятельствах. Хотя они формировались в ходе культурной эволюции и базировались на человеческом опыте, это происходило не благодаря рациональным выводам или пониманию каких-то общих закономерностей. Руководствуясь в своем поведении тем, чему мы научились, мы часто просто не знаем, почему мы действуем так, как мы действуем[52].

Вытеснение врожденных реакций благоприобретенными традициями происходило не потому, что люди разумом понимали их преимущество. «Просто благодаря им преодолевалась ограниченность непосредственного восприятия отдельного человека, развивался расширенный порядок, а более эффективное сотрудничество давало его участникам (как бы безрассудны они ни были) возможность поддерживать существование большего числа людей и вытеснять другие группы» [41, с. 44].

Хайек подчеркивает, что определенные продукты традиции могут быть одновременно объектом и критерием критики. Он

[52] В данном случае, как и во многих других, идеи Хайека прямо перекликаются с идеями Поппера, в частности со вторым тезисом его работы «Логика социальных наук»: «Наше незнание безгранично и отрезвляюще» [33, с. 299].

не утверждает, что традиция – это нечто священное и закрытое для критики. Но эта критика должна осуществляться только в рамках и с учетом этой самой традиционной системы: «Мы никогда не сможем свести систему правил или ценностей в целом к целесообразной конструкции, а потому должны прекращать нашу критику перед лицом того, что имеет право на существование лишь потому, что является признанной основой данной традиции» [42, с. 193].

Большинство достижений в развитии культуры – результат деятельности индивидов, которые порывали с традиционными правилами поведения и внедряли новые. «Они делали это не потому, что понимали преимущество нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если принявшие их группы преуспевали и росли, опережая прочие» [42, с. 482].

И все же любые инновации, согласно Хайеку, могут быть действенными и успешными только при условии, что они носят частичный, постепенный характер и так или иначе базируются на традиции: «...Именно потому, что мы обязаны нашим общественным порядком традиции неких лишь отчасти постигаемых нами правил, *всякий прогресс должен основываться на традиции*. Все, что мы строим, мы должны строить на традиции и можем только пытаться поправить то, что она нам поставляет» [42, с. 488].

Главное и наиболее опасное заблуждение социальных ученых и практиков состоит в перенесении тех принципов, на которых основана жизнь малых («племенных», «телеократических») обществ, объединенных общими целями и солидарностью, на те социальные образования («Великое», «номократическое», открытое общество), которые базируются на «расширенном порядке», на следовании общим абстрактным правилам, в рамках которых и благодаря которым индивиды и группы добиваются своих собственных целей. Хайек постоянно и последовательно боролся против этого заблуждения.

• Хайек против Дюркгейма, правила против солидарности?

Хайек, несомненно, является теоретическим противником Дюркгейма и не упускает случая подвергнуть критике его взгляды. В его глазах французский социолог представляет собой идеолога

«солидаризма», а последний – даже в качестве «либерального социализма», не говоря уже о других вариантах солидаристской идеологии, – для Хайека, убежденного и последовательного теоретика «либерального либерализма», представляет собой одну из форм отвергаемого им «конструктивизма». «Именно в требовании социальной “солидарности” с наибольшей отчетливостью проявляется конструктивистский подход к социологии Огюста Конта, Эмиля Дюркгейма и Леона Дюги» [42, с. 576, прим. 163], – пишет он.

Как уже отмечалось, Хайек скептически относится к столь дорогому для Дюркгейма понятию общества. Он упрекает французского социолога в том, что, по крайней мере, в современную эпоху, он способствовал путанице, состоящей в распространении принципов жизнедеятельности племенных обществ, основанных на солидарности, на общества, основанные на расширенном порядке сотрудничества и абстрактных правилах. Согласно Хайеку, «прославленная работа» Дюркгейма, посвященная разделению общественного труда, «не содержит ни малейшего понимания» того, каким образом правила поведения его обеспечивают. Наконец, он утверждает, что «подобно социобиологу», французский социолог ошибочно «склонен называть “альтруистическим” всякое действие, приносящее пользу другим, независимо от того, стремится к этому действующее лицо или даже не знает об этом» [42, с. 608, прим. 163][53].

Из вышеизложенного в самом деле можно сделать вывод о том, что Хайек и Дюркгейм – теоретики-антиподы. Разумеется, в теории каждого из этих выдающихся социальных ученых можно найти уязвимые места. Положение Дюркгейма, согласно которому разделение социальных функций и возникающие в результате взаимозависимость и взаимообмен приводят к солидарности и (или) тождественны ей, – это скорее пожелание или утопия, во всяком случае, одна из возможностей, но не более того. Функциональная

---

[53] Перевод данного фрагмента нами уточнен и исправлен. Судя по всему, в английском оригинале допущена неточность, искажающая смысл данного высказывания. Вот как оно выглядит в изначальной английской версии: «This confusion stems in modern times at least from Emile Durkheim, whose celebrated work "The division of labour in society" ... shows no comprehension of the manner in which rules of conduct bring about a division of labour and who tends, like the sociobiologist, to call all action "altruistic" which benefits others, whether the acting person intends or even knows it» [86, c. 205, прим. 52].

дифференциация и обусловленные ею объективная взаимозависимость и обмен сами по себе не тождественны солидарности. Более того, они могут не создавать ее и даже сопровождаться конфликтами.

Французский социолог явно и неявно исходит из предположения, давно сформулированного, но все же не доказанного, Юмом: «...Я приучаюсь оказывать другому человеку услугу, даже не чувствуя к нему истинного расположения, потому что предвижу, что он ответит мне тем же, тоже ожидая ответной услуги и рассчитывая на поддержание взаимного обмена услугами со мной и другими людьми. Следовательно, если я оказал ему услугу и он воспользовался выгодой, проистекающей из моего поступка, он вынужден внести и свою долю [в обмен услугами], так как предвидит последствия своего отказа» [46, с. 289]. А если не предвидит? А если подобные предвидения и расчеты отсутствуют у обоих участников обмена? А если кому-то из участников обмен покажется неэквивалентным или несправедливым? Эти проблемы, по Юму, разрешимы благодаря солидарности как изначальном свойстве человека: несмотря на свой скептицизм в отношении человеческой природы, он верил в присущие человеку чувства альтруизма, «симпатии» и «благожелательности».

Аналогичным образом Дюркгейм, постулируя возникновение обществ с «органической» солидарностью, основанной на разделении труда, вынужден был признать сохранение в них «коллективного сознания», лежащего в основе «механической» солидарности, и идеи «недоговорного начала» в договоре, заставляющего индивидов соблюдать его без внешнего принуждения. Слабым звеном оказался как раз постулат об «органической» солидарности, доказательству существования которой, собственно, и была посвящена его докторская диссертация.

Укрепить это звено призвано было другое, более прочное, а именно тезис о «механической» солидарности. В результате принципиальная аналитическая схема: «от механической солидарности – к органической», – оказывалась не просто «разбавленной», но и в значительной мере подорванной. Более того, Дюркгейм был вынужден дополнить эту схему еще одним звеном: необходимостью создания (точнее, воссоздания)«механических» солидарностей профессиональных групп, или корпораций. Последние, по его замыслу, были призваны преодолеть аномию и способствовать тому, чтобы разделение труда осуществляло свое подлинное

предназначение – формирование «органической» солидарности. Правда, трудно себе представить, каким образом она могла бы складываться из совокупности отдельных корпоративных («механических») солидарностей, если до того такое не происходило с аналогичными классовыми и другими группами.

Тем не менее разрабатывавшаяся Дюркгеймом идея регуляции, нормативного порядка, правил, существующих наряду с солидарностью и составляющих другую форму социальной интеграции, позволила ему внести существенный вклад в теорию этой последней. Как отмечалось выше, в его теории правила вырастают из солидарности, являются ее отражением и продолжением. Они проистекают даже из конкуренции. Они свойственны всем обществам, от самых примитивных до наиболее развитых. В первых они почти растворены в групповой солидарности, в последних они увеличиваются в объеме, отделяются от солидарности, дифференцируются и становятся более универсальными, выходя отчасти за групповые пределы.

Если Дюркгейм усматривает преемственность (историческую и аналитическую) между сферами солидарности и регуляции, то Хайек, наоборот, резко противопоставляет их. И в этом его большая заслуга. Дело здесь не в том, что он прав, а Дюркгейм нет. Просто благодаря радикализации этого противопоставления он смог по-настоящему обосновать то, что у французского социолога носило непоследовательный или неявный характер, а именно то огромное и самостоятельное значение, которое имеет следование абстрактным надгрупповым правилам в современных обществах. В трактовке Хайека *эта форма социальной интеграции не просто «отражает» и «продолжает» солидарность, а в значительной мере замещает ее.* Более того, ее существование и успешное функционирование составляет важнейшее условие выживания обществ, вышедших из племенного состояния. Именно эффективные абстрактные правила позволяют сосуществовать и плодотворно взаимодействовать в рамках больших социетальных образований самым различным группам со своими собственными солидарностями и идентичностями[54]. По существу, «расширенный порядок» у Хайека – это не что иное, как «органическая» солидарность у Дюркгейма. Но этот по-

---

[54] В последние десятилетия подобную точку зрения отстаивает и развивает другой нобелевский лауреат, виднейший представитель неоинституционализма в экономической науке Дуглас Норт. См., в частности: [30; 31].

рядок означает не простое расширение сферы солидарности, а возникновение совершенно нового типа социальной интеграции, требующего иного концептуального осмысления. В данном случае солидарность оказывается в определенной мере подчиненной абстрактным правилам (причем не только их нормативным, но и ценностным, и символическим аспектам), а не создающей эти правила.

Несомненно, взгляды Хайека также оказываются уязвимыми в ряде аспектов. Перенос принципов «солидарных», племенных обществ на общества «расширенного порядка», свойственный сознанию не только «конструктивистов», но и самих социальных акторов, вероятно, имеет достаточно глубокие корни и сам составляет важную традицию. Хайек в общем признает это, но считает возможным рассматривать и опровергать этот перенос как фундаментальное заблуждение, как губительную ошибку. Между тем сама основательность и значительные масштабы этого явления должны были бы заставить видеть в нем нечто большее, чем простое заблуждение. Здесь он допускает ту самую рационалистическую ошибку, которую усматривает в ряде других теорий.

Что делать с нравственными и прочими традициями, которые, несмотря на всю их ущербность, противоречат рыночному капитализму, основанному на конкуренции, и при этом все-таки включены в «расширенный порядок»? Чем объяснить их живучесть? Вряд ли источник следует искать в ошибках и популярности «рационалистического конструктивизма», в его апелляции к инстинктивным влечениям людей. Вероятно, они сами составляют элемент этого порядка. Да и сам этот «конструктивизм» формируется и развивается достаточно спонтанно, поэтому недостаточно оценивать его только как результат ошибок и чрезмерной самонадеянности теоретиков, уверовавших в безграничные потенции разума: сам по себе он нуждается в более глубоком объяснении и анализе.

Можно ли в наше время уповать только на стихийно сформировавшиеся традиции свободной конкуренции без целенаправленных и систематических рациональных воздействий, в том числе направленных на формирование и поддержание правил, лежащих в основе самой этой конкуренции? Еще на рубеже XIX–XX веков, когда впервые появилось антимонопольное, «антитрестовское» законодательство, даже сторонниками свободной конкуренции было осознано, что ее необходимо регулировать, обуздывать (не ликвидировать,

а именно регулировать), в том числе ради нее самой; иначе она оборачивается монополизмом. Что считать подлинными традициями, как их выявлять, интерпретировать и, тем более, опираться на них в огромном и противоречивом социокультурном наследии современных обществ, сочетающем в себе множество неоднозначных и противоречивых традиционных правил, ценностей, институтов? И можно ли при этом обойтись без помощи не смиренного, а достаточно энергичного разума, без рационально принимаемых и осуществляемых решений, в том числе стратегического характера? На все эти вопросы Хайек, при всей обоснованности и глубине его аргументации, не дает достаточно убедительных ответов. Напротив, по крайней мере, некоторые из них можно найти в дюркгеймовском наследии.

Общие цели, которые Хайек решительно противопоставляет правилам, сами могут выступать в качестве правил, выполняя ценностно-нормативную функцию. Именно эту идею мы находим в теории идеала, разработанной французским социологом.

И все же, несмотря на все реальные расхождения между теориями Дюркгейма и Хайека, они не так велики, как казалось последнему и как может показаться современному аналитику при беглом взгляде на них. Каждый из них придает большое значение обеим сферам социальной интеграции: солидарности и регуляции, – хотя и по-разному оценивает их взаимодействие и удельный вес в различных типах обществ.

Хайек предполагает, что, возможно, религиозно-мифические и мистические представления служат одним из факторов сохранения, устойчивости и передачи благотворных традиций. Более того, возможно, представления людей о Боге – это всего лишь персонификация традиционных моральных норм и ценностей, поддерживающих жизнь их сообщества, поскольку не исключено, что «большинство людей способно воспринимать абстрактные традиции только как чью-то личную Волю» [41, с. 240]. Не могут ли люди в таком случае, в условиях секуляризации и отрицания веры в сверхъестественное, усматривать эту волю в «обществе»?

По мнению Хайека, от ответа на этот вопрос может зависеть выживание нашей цивилизации. Это его рассуждение, по-видимому, противоречит ряду других его важных постулатов, представленных выше. Но оно же сближает его с Дюркгеймом, который еще в начале

XX века задавался тем же самым вопросом и давал на него очень похожий ответ[55].

Можно найти и другие черты сходства и точки соприкосновения во взглядах этих двух выдающихся мыслителей. Вообще, история социологии демонстрирует нам множество случаев, когда при ретроспективном анализе теорий, по прошествии времени, обнаруживается, что даже между вроде бы непримиримыми теоретическими противниками гораздо больше единства во взглядах, чем это казалось им самим и их современникам.

Идеи обоих мыслителей остаются чрезвычайно актуальными для понимания и практического решения современных проблем социальной интеграции. Это касается и множества деталей, и принципиальных положений, которые отчасти были изложены выше и из которых современная социология может извлечь важные теоретические уроки. Будучи во многом идейными теоретическими антиподами, Дюркгейм и Хайек сегодня могут рассматриваться как мыслители, чьи теории взаимно дополняли друг друга, позволяя нам использовать преимущества каждой из них, развивая их, обогащая и применяя.

— СОЛИДАРНОСТЬ, ПРАВИЛА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР —

• Возвращение племенной солидарности?

Может показаться, что дихотомия солидарности и расширенного порядка у Хайека продолжает целую линию аналогичных предшествующих дихотомий в истории социологической мысли, которые в той или иной мере и форме выражают ту же противоположность. Это различение «статусных» и «контрактных» обществ (Генри Самнер Мейн); «воинственных» («militant») и «индустриальных» обществ (Герберт Спенсер); «общины» («сообщества») и «общества» (Фердинанд Тённис); «мы-группы» и «они-групп» (Уильям Самнер); «первичных» и «вторичных» групп (Чарльз Кули); «традиционных»

[55] «Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преображенное и осмысленное символически», – говорил Дюркгейм [23, с. 264].

и «рациональных» обществ (Макс Вебер) и т. п. В дюркгеймовском противопоставлении «механического» и «органического» мы также находим подобную дихотомию, хотя она у него отчасти смягчена общим понятием солидарности, охватывающим оба члена этой дихотомии.

Тем не менее отмеченные противопоставления не носили радикального характера. Дюркгейм, как и ряд других социологов-классиков (Конт, Маркс, Спенсер и др.), исходил из представления, которое я назвал идеей «расширяющихся социальных вселенных» [10]. Согласно ей, исторически общества непрерывно увеличиваются, с тем чтобы в будущем соединиться в едином человечестве. Идея «расширяющихся социальных вселенных» включала в себя представление о том, что между обществами различного масштаба, в которые включен человек, существуют различия лишь в степени. Благодаря этому, путем расширения того социального целого, к которому принадлежит человек: семья – род – племя – гражданская община – нация – государство и т. д., – можно постепенно дойти до человечества как общества, расширенного до предела, универсального общества обществ, или общества-человечества. Соответственно, согласно подобному представлению, реально и потенциально расширяется и социальная солидарность, а вместе с тем универсализируются мораль и альтруизм человека. На таком представлении, явно или неявно, вообще основывается социологическая мысль.

Против этой идеи выступил Анри Бергсон. В своей знаменитой книге «Два источника морали религии» (1932) он подчеркнул, что между «закрытыми» обществами, «закрытой» моралью и «статической» религией, с одной стороны, и «открытым» обществом, «открытой» моралью и «динамической» религией – с другой, существует фундаментальная противоположность [2]. Правда, он полагал, что закрытыми могут быть не только «малые», но и «большие» общества, но крупными в таких случаях являются только их «тела», но не «души».

В противовес социологической традиции, Бергсон считал, что путем простого расширения того социального целого, к которому индивид принадлежит, с которым себя идентифицирует и на которое распространяется его альтруизм, к человечеству прийти невозможно. В этой связи он резко противопоставлял солидарность социальную, свойственную закрытым обществам, и солидарность

человеческую, свойственную открытому обществу, т.е. человечеству. Он не отрицал важное значение социальной солидарности, привязывающей индивида к своему обществу (группе), как клетку к организму или муравья к своему муравейнику, но подчеркивал ее неизбежную ограниченность. Переход от нее к человеческой солидарности возможен, но он требует специальных усилий, «открытой» морали и «динамической» религии, которые были бы способны выводить индивидов за пределы их собственного, ограниченного социального (группового) круга.

Радикально противопоставляя общества, основанные на солидарности, обществам расширенного порядка сотрудничества, Хайек в определенном смысле движется именно по пути, проложенному Бергсоном, хотя речь у него идет не о человечестве, а о глобальных («Великих», «абстрактных») обществах. Гораздо дальше по этому же пути идет Ричард Рорти. Он, по существу, противопоставляет социальную (групповую) солидарность как нечто реальное, хотя и достаточно случайное, человеческой солидарности как чему-то нереальному, как образцу «сильной риторики». С его точки зрения, групповая солидарность – главный фактор, формирующий картины мира, в том числе научную. Рорти не согласен с попытками «распространить смысл нашего “мы” на людей, о которых мы думали как об “они”» [35, с. 243]. При этом он считает, что нравственный прогресс существует и направлен на достижение большей солидарности. Но такую солидарность он не мыслит как нечто, проистекающее из сущности человеческого, свойственного всем людям. В его представлении она выступает как способность «рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения – со способностью считать “нашими” людей, имеющих с нами колоссальные различия» [35, с. 243].

Такую позицию Рорти считает более реалистичной и действенной, чем «человеческую солидарность» с другими, основанную на идее общности людей, на том, что, несмотря на все различия, все мы люди. Подобная точка зрения нам представляется во всяком случае не более «реалистической», чем идея и мотив солидарности на основе общей человеческой идентичности; во всяком случае, она весьма проблематична.

Необходимо отметить, что позиции Рорти в последние годы противостоят, причем довольно убедительно, взглядам других теоретиков солидарности, в частности, таких как Дж. Дин (концепция «рефлексивной солидарности» позднего модерна) и А. Хоннет (концепция солидарности, основанной на социальном признании)[56].

Во взглядах Рорти отражается характерная для нашего времени тенденция, которую констатируют и другие аналитики. Речь идет о возвращении, возрождении и выдвижении на первый план племенного сознания. Эта тенденция проявляется в самых разнообразных областях и формах. И во всех наблюдается присутствие специфической партикулярной солидарности, которую Дюркгейм называл «механической», Тённис считал присущей общинному типу, или сообществу (*Gemeinschaft*), Бергсон – «закрытым» обществам, а Хайек – племенным.

Этот процесс включает в себя уменьшение значения ценности индивида и человечества. Он идет рука об руку с такими процессами, как архаизация ряда сторон социальной и культурной жизни, рост популярности иррационализма и традиционализма, очередное оживление идеологий «крови и почвы», усиление значения этничности, развитие националистического и религиозного фундаментализма и экстремизма и т.д.[57]. Вместо «стальной клетки» рациональности, о которой писал Макс Вебер, современный человек все чаще сталкивается с *опасностью каменного мешка иррациональности* или даже оказывается внутри него.

Французский социолог Мишель Маффезоли еще в конце 1980-х годов констатировал наступление «времени племен», нового трибализма и «эмоциональной общинности» [97, с. 21–45, 93–117]. Крупнейший американский социолог-теоретик Эдвард Тирякьян отмечает «второе возвращение» дюркгеймовской «механической солидарности». С его точки зрения, первое ее возвращение наблюдается в творчестве самого Дюркгейма, в качестве объекта исследования: речь идет о труде «Элементарные формы религиозной жизни». Второе же возвращение относится к современному миру после 1968 года и 11 сентября 2001 года в таких

[56] Анализ этих концепций см. в статье: [92]. См. реферат этой работы, выполненный Е. В. Якимовой: [37, с. 226-233].

[57] См., в частности: [44].

обличьях, как гендерная, расовая, религиозная и националистическая солидарности[58].

• От племенной солидарности – к гражданской

Наряду с отмеченными проявлениями архаической, антимодерной солидарности в сегодняшнем мире наблюдаются разнообразные новейшие ее формы. Некоторые из них связаны, в частности, с современными технологиями коммуникации и информации. Гениальное предвидение Маршалла Маклюэна относительно мира как глобальной деревни сегодня постоянно находит разнообразные подтверждения. Благодаря Интернету широкое распространение получили разнообразные виды виртуальных сообществ и социальных сетей со своими собственными солидарностями. Вместе с тем наблюдаются разнообразные их переплетения с традиционными формами, такими как дружеские, политические, религиозные, фанатские и прочие. Широкую популярность в них приобретают, в частности, такие средства формирования и поддержания солидарности, как флеш-мобы: арт-мобы, полит-мобы, экстрим-мобы и т. п. Важную роль идея солидарности играет в различных социальных теориях и движениях коммунитаристского и ассоцианистского толка, которые достаточно популярны в различных точках земного шара. Они отстаивают значение гражданского общества, основанного на активной деятельности местных сообществ и неправительственных организаций, в которых различные формы локальной солидарности взаимодействуют и объединяются в солидарность гражданскую.

На взаимоотношения гражданской и других видов солидарности обращает особое внимание один из ведущих социологов-теоретиков сегодняшнего дня Джеффри Александер. Он вновь формулирует фундаментальную проблему солидарности, с которой неизбежно сталкивались и сталкиваются социологи и о которой шла речь выше: «Индивиды могут быть альтруистичными по отношению к своим друзьям и семье и аморальными по отношению к другим, менее близким и интимным кругам. На каких других

---

[58] Теме «второго возвращения механической солидарности» были посвящены доклад Тирякьяна на упомянутой выше оксфордской конференции 2008 г. «В поисках социальной солидарности» и его публикация в сборнике статей. См.: [122].

среди бесчисленного множества других, которых затрагивает сфера наших действий, мы распространяем зону наших личных моральных принципов?» [50, с. 182], – задает он вполне правомерный вопрос. Признавая важность идеи солидарности в социологической теории, Александер справедливо призывает не трактовать ее как «легкую идею». Необходима, с его точки зрения, макротеория, которая бы дифференцировала различные виды морали и солидарности и постаралась понять их взаимодействие, от отдельных фрагментов обществ, каждый из которых рассматривает себя как моральный, а другие – нет (провинциальная мораль) до космополитической. Опираясь на общее представление о морали как культурной (семиотической) системе, американский социолог утверждает, что чем шире круг «других», которые общество делает значимыми, тем более широкой, универсальной и инклюзивной является наша мораль. Какова природа символического дискурса, циркулирующего в обществе? Как моральные означающие распространяются на различные классы социальных означаемых? Достаточно вспомнить о расовых и гендерных, цивилизационных и религиозных шовинизмах, чтобы увидеть, что подобные символические дискурсы являются заведомо ограничительными; они обесценивают солидарность, сужая сферу ее действия [50, с. 182–183]. Мы видим, что средствами разрабатываемой им культур-социологии Александер стремится решать ту же проблему, которую ранее поставил и пытался решить Бергсон.

В русле социологического солидаризма находится и «парадигма дара», которую развивают представители «Анти-утилитаристского движения в социальных науках» («*M*ouvement *a*nti-*u*tilitariste en *s*ciences *s*ociales»; аббревиатура – *MAUSS*), опирающиеся на идеи Марселя Мосса (Mauss) и объединенные вокруг журнала «Revue du MAUSS»[59]. Ведущие представители этого движения, его основатель французский социолог Ален Кайе и канадский социолог Жак Годбу, исходят из идеи дара как квинтэссенции социальной жизни, как «третьей парадигмы», призванной решить дилемму двух предыдущих парадигм социологической теории: холизма и индивидуализма.

Годбу и Кайе различают две формы социальности: «первичную» и «вторичную» [64; 81]. «Первичная» – это отношения лицом к лицу, «вторичная» носит в принципе безличный характер:

[59] Об этом движении см.: [6].

это социальность рынка, государства или науки. Таким образом, они как будто воспроизводят старую дихотомию, о различных формах которой шла речь выше. Однако они не считают, что различие между названными формами носит существенный характер, так как в обеих действует принцип дара, о котором писал Мосс, а именно обязанность давать, брать и возвращать. Социальная связь базируется, прежде всего, не на рациональном интересе или некоем всеохватывающем и вечном законе, не на индивидуалистском или холистском фундаменте, а на логике союза и ассоциации, в основе которой лежит дар. Помимо прочего, дар имеет политическое и религиозное измерения и сегодня воплощен в демократическом идеале, представляющем собой его наиболее развитую форму.

В целом дар рассматривается как фундаментальный принцип солидарности и социальности как таковой[60]. Помимо прочего, этот принцип призван преодолеть или, по крайней мере, ослабить старую оппозицию «общины» («сообщества») и «общества», с которой мы постоянно сталкиваемся и в социальной жизни, и в социологической теории. Сторонники парадигмы дара продолжают и развивают идеи коммунитаристского и ассоцианистского движения, тесно связанные и отчасти совпадающие с традициями солидаризма, о котором шла речь выше[61].

Сходную тенденцию мы обнаруживаем и в подходе к социологии как «науке жить вместе в мире», который разрабатывает видный французский социолог Лоран Тевено[62]. Опираясь на ранее выдвинутые идеи относительно различных «градов» и «порядков величин», представленные в известной книге «De la justification» (1991), написанной совместно с Люком Болтански, он обосновывает теорию различных «режимов вовлеченности» («régimes d'engagement») в мир индивидов и их среды [См. об этом: 119; 120; 121]. Эти режимы представляют собой различные формы коммуникации, понимаемой как «совмещение», или «осуществление совместности» («mise en commun»). Последние выстраиваются в определенный

---

[60] Близкие идеи развивает голландская исследовательница Аафке Комтер. См.: [93].

[61] См., в частности: [65; 95].

[62] Творчество Тевено, как и его соавтора Люка Болтански, довольно хорошо известно российским социологам благодаря его многочисленным выступлениям на различных российских научных конференциях и публикациям в научных изданиях. О его теоретических воззрениях см.: [43; 27].

континуум расширения совместной жизни и вовлеченности, от связей самых тесных, интимных, близких, пересекающихся с «режимом тесной вовлеченности» («liens de proche», «régime d'engagement de familiarité») до публичного пространства [120]. Преимущество такого деления перед старым делением «община / общество» Тевено видит, в частности, в том, что они способствуют более глубоким историко-культурным сравнениям различных сообществ. Кроме того, с его точки зрения, «разделение (décomposition) сообщества на режимы вовлеченности помогает нам понять пути, которые нужно проложить, чтобы юридическое правило или политика применялись как можно ближе к конкретным людям, и, в обратном направлении, требования продвижения одной вовлеченности к другой, которые должна удовлетворять личность, чтобы заставить услышать свой голос публично» [119. с. 242].

Здесь не место анализировать теорию Тевено, которая представляет весьма значительный интерес и для проблематики солидарности, и для социологии в целом. Отметим только, что, хотя ее автор и признает существование определенного «напряжения» между различными «режимами вовлеченности», взаимоотношения между ними, на наш взгляд, выглядят в его интерпретации слишком гармоничными и бесконфликтными, а расширение от «близких» связей к публичным – несколько идиллическим даже для зрелых демократий, не говоря уже о псевдодемократических и авторитарных обществах. Вероятно, зачастую речь здесь должна идти не просто и не только о «напряжениях», а о серьезных разрывах и противоречиях между ними. «Режимы вовлеченности», которые анализирует, Тевено, все-таки базируются на неявном предположении, что существуют более или менее зрелое гражданское общество, некое исходное общее «мы», «общая воля», если использовать выражение Руссо или «коллективное сознание» в дюркгеймовском смысле. *Conditio sine qua non* в данном случае состоит в том, что индивидуальные и групповые акторы должны считать общество своим, других акторов – союзниками или партнерами, и иметь возможность реально влиять на решения локального и глобального масштаба. Если же этого нет, то расширение «режимов вовлеченности» может оказываться лишь благим пожеланием, носить иллюзорный или декоративный характер, скрывая за всякого рода псевдодемократическими ширмами и ритуалами принудительное воздействие

государственной бюрократии, реально подавляющей, поглощающей или искажающей любые спонтанные инициативы. Именно это мы постоянно наблюдаем в сегодняшней России.

• Конкретные солидарности, абстрактные правила и современная Россия

Современная социология пришла к выводу о том, что социальная интеграция не может базироваться только на взаимном интересе и взаимной зависимости, каким бы мощным объединительным потенциалом они ни обладали. Сравнительный анализ взглядов Дюркгейма и Хайека демонстрирует, насколько важную роль играют две другие формы социальной интеграции: солидарность и регуляция (символическая, нормативная и ценностная)[63]. Несомненно, между ними существуют многообразные взаимосвязи, взаимодействия и взаимовлияния. При этом значение каждой из этих форм различно в различных типах обществ. В малых, простых, неформальных обществах, первичных, родственных, семейных группах, преобладающую роль играют отношения солидарности; в больших, сложных, дифференцированных обществах – регулятивная сфера. Можно сформулировать своего рода закон: чем больше и сложней общество, тем большее значение в нем имеют правила и тем меньшее значение – солидарность, и наоборот. Таким образом, современные большие, глобальные, индустриальные и постиндустриальные общества интегрируются главным образом признаваемыми и выполняемыми правилами, а входящие в них общества меньшего масштаба – солидарностями. Успешное существование и тех и других зависит от эффективного взаимодействия между этими двумя интегрирующими сферами.

Тем не менее отношения между этими сферами в современном мире зачастую носят конфликтный характер. Отдельные групповые

---

[63] Говоря о регулятивной сфере, следует уточнить (об этом нередко забывают социологи), что нормы и ценности не существуют отдельно друг от друга; они составляют два нераздельных аспекта правил, или культурных образцов (моделей, паттернов и т.п.). Желаемый аспект правил (культурных образцов) мы называем ценностями, обязательный – нормами. Интериоризованные нормы выступают как ценности, а утвердившиеся в более или менее значительном масштабе ценности – как нормы. Исторически они постоянно превращаются друг в друга или сосуществуют как две стороны одной медали; при этом в различных социальных контекстах на первый план может выступать либо нормативный, либо ценностный аспект правила.

солидарности и идентичности с их партикуляризмом вступают в конфликт не только между собой, с «другими», но и с «абстрактными», общими, универсальными правилами, призванными регулировать, примирять, гармонизировать взаимоотношения между частными солидарностями. Некоторые из них нередко стремятся подавить, вытеснить другие, представляя себя как воплощение универсальных принципов. И наоборот, некоторые действительно универсальные интегративные и регулятивные принципы, признанные международным сообществом как всеобщее благо и стремление людей самых разных обществ, всего человечества, сегодня иногда отвергаются под предлогом их неуниверсального, частного характера. Так, например, даже Всеобщая декларация прав человека, принятая в 1948 года Генеральной Ассамблеей ООН, сегодня некоторыми объявляется документом, отражающим исключительно ценности «западной» цивилизации или даже происки зловредных либералов. При таком подходе падение авторитета, легитимности и эффективности ООН становится неизбежным, и сегодня мы уже наблюдаем процесс этого падения.

Понимание различия между двумя выделенными интегративными сферами и соотносительной роли каждой из них чрезвычайно важно. В условиях плюрализма правила могут и должны действовать не только внутри обществ и групп, объединенных и разделенных разнообразными солидарностями, идентичностями и альтруизмами, но и «над» ними и «сквозь» них, даже в тех случаях, когда между ними не существует солидарности или даже простой толерантности. Они позволяют различным солидарностям сосуществовать и плодотворно взаимодействовать. Альтернативой такому положению являются разрушительные войны между обществами и группами, в которых негативные аспекты солидарности и идентичности выходят на первый план, не имея никакого регулирующего начала в виде общих правил. Распространение морали малых обществ на большие несет с собой серьезную опасность для выживания последних. Большие общества не могут существовать, придерживаясь морали маленьких, – в этом Хайек, безусловно, прав, и в этом состоит один из главных выводов упомянутых выше «Двух источников морали и религии» Бергсона. Прав он и в том, что, будучи либералом, так же как и многие другие либералы, от Герберта Спенсера до Карла Поппера,

подчеркивает основополагающую роль традиций в социальном развитии[64].

Вместе с тем очевидно, что действие правил, традиционных или иных, предполагает определенный уровень солидарности и консенсуса, благодаря которому эти правила будут соблюдаться. Собственно, правила, если они действующие, могут считаться таковыми только в том случае, если они вырастают из солидарности, контрактов, конвенций или конкуренции, которая, в отличие от конфликта, предполагает определенный уровень единства и сотрудничества. Они выступают как следствие признания акторами правил и необходимости следования им, что предполагает готовность подчинить им в определенных условиях свои собственные групповые солидарности, идентичности и интересы. Они предполагают принципиальную возможность предпочесть конформность и подчинение по отношению к ним, чем конформность и подчинение по отношению к людям, даже если это «свои». Но, следует еще раз подчеркнуть, это возможно только при условии, что это действительные правила, а не то, что ими кем-то называется.

В свое время Толкотт Парсонс справедливо подчеркивал важность «генерализованных универсалистских норм» для поддержания социального порядка. В качестве аналога понятий «Gemeinschaft» у Тённиса и «механической» солидарности у Дюркгейма он рассматривал «социетальное сообщество» («societal community»), которое формируется «структурированным нормативным порядком», составляющим ядро общества и организующим «коллективную жизнь населения». С его точки зрения, «для выживания и развития социетальное сообщество должно придерживаться единой культурной ориентации, разделяемой в целом (хотя и не обязательно единообразно и единодушно) его членами в качестве основы их социальной идентичности» [38, с. 12]. Легитимация нормативного порядка общества всегда базируется на ценностном основании, которое носит сакральный характер.

64 Эта позиция, разумеется, не тождественна идеологии традиционализма. Вместе с тем распространяемый некоторыми российскими идеологами миф о том, что либерализм отвергает значение традиции в социальном развитии, к действительному либерализму отношения не имеет и существует главным образом в их собственных головах и текстах. Подробней о реальных воззрениях реальных, а не мифических, либералов на традицию см.: [11].

В качестве такого ценностного основания, в частности, выступают традиции. Традиции – это не мистические «архетипы», о которых, ссылаясь на Юнга, так часто любят сегодня говорить в России. Это и не мистический культурный «код», который представляет собой некий «шифр», оставленный далекими предками, чтобы мы, подобно персонажам Дэна Брауна, искали его разгадку[65]. Традиции – это не что иное, как определенные культурные образцы, или правила, которые в определенном обществе или группе носят устойчивый характер, а потому особенно важны. Будучи культурно унаследованными, они оказывают существенное воздействие на последующее социокультурное развитие. Вместе с тем в условиях индустриализма, постиндустриализма, урбанизации и глобализации они являются объектом разнообразных интерпретаций и выбора, осуществляемого из разнородного культурного наследия, поэтому каждое поколение всегда выбирает не только свое настоящее и будущее, но и прошлое[66]. Как и другие правила, они содержат в себе нормативный, ценностный и символический аспекты.

Существуют, разумеется, и менее устойчивые правила, чем традиции. Но в качестве правил выступают не только образцы, воспринятые из прошлого. В этом же качестве выступают и коллективные цели и идеалы. Хайек был неправ, когда противопоставлял цели правилам и исключал первые из последних. Дюркгейм же, напротив, понимал регулятивное (нормативное, ценностное, символическое) значение коллективных целей, выступающих, в частности, в форме идеалов. Будучи ориентированными в будущее, они выступают в качестве правил уже в настоящем. Более того, как мы видели выше, Дюркгейм анализировал взаимопревращение идеалов в традиции, и наоборот. Для российского общества проблема интеграции всегда была и остается чрезвычайно острой. Общая причина такого положения очевидна и хорошо известна. Она состоит в слабости спонтанной преемственности в развитии и чрезвычайной разнородности российского общества: региональной, этнической,

---

[65] Поисками этого мистического «кода» в сегодняшней России занимаются многие, но не очень успешно: их результаты совершенно различны или даже противоположны; часто они носят более или менее банальный или, что еще хуже, фантазматический характер.

[66] Подробней об этом см.: [9, с. 29–31; 14, с. 88–97].

религиозной, классовой, культурной и т.д. Огромные масштабы страны делают названную проблему еще более острой. Поэтому все силы государства в России всегда были направлены на сохранение социальной интеграции и, шире, порядка: «Земля у нас богата, порядка только нет» (Алексей Константинович Толстой). В качестве средств поддержания порядка, а вместе с тем целостности и управляемости, власть, помимо военной силы, традиционно использует такие средства, как сверхцентрализация и сверхконцентрация социально-экономической, политической и культурной жизни; подавление экономических, политических и гражданских прав и свобод; антизападничество (антиевропеизм, антиамериканизм); культивирование образа врага, внешнего и внутреннего; насаждение параноидальных настроений в массовом сознании. С исторической точки зрения все эти меры имели и имеют определенный эффект, но лишь краткосрочный; в долгосрочной перспективе и ретроспективе они оказываются несостоятельными. В прошлом они регулярно заканчивались социально-политическими катаклизмами, ставящими страну на грань катастрофы и распада.

Между тем главная и наиболее эффективная форма социальной интеграции – это «жизнь по правилам», «абстрактным», универсальным, находящимся над отдельными конкретными солидарностями, правилам, формируемым, одобряемым и разделяемым всеми социальными субъектами. Именно этой интегративной формы российскому обществу не хватает сегодня, так же как не хватало и в прошлом. Для современного российского общества следование абстрактным правилам, будь то нравственные и юридические нормы, нормы этикета или правила дорожного движения, представляет собой особенно сложную проблему, в сравнении как с «западными», так и с «восточными», как с «северными», так и с «южными» обществами. Даже самые простые ситуации повседневной жизни часто не поддаются однозначной интерпретации и оценке ее участниками; в результате конфликты постоянно возникают буквально из ничего, «на голом месте». Тем более сложной является ситуация с фундаментальными нормами и ценностями.

Ряд специалистов характеризуют нынешнюю ситуацию как очередной раскол российского общества. Оно разделено, разорвано, расколото самыми разнообразными групповыми солидарностями со своими собственными нормами и представлениями о том, «что

такое хорошо и что такое плохо». Уровень доверия людей к государственным институтам, к самым разнообразным «другим», «не своим», выходящим за пределы ближайших родственных, дружеских или клановых группировок, чрезвычайно низок[67]. Напротив, как показывают результаты многих исследований, уровень ксенофобии, основанной на «негативной солидарности», очень высок. Легитимация нормативного порядка сегодня настолько слаба, что никакая общая «негативная идентичность», никакой общий враг, никакое параноидальное сознание, как бы ни старались формировать его обслуживающие власть политтехнологи, этому помочь не смогут, особенно если речь идет о более или менее длительной перспективе: опыт СССР и его финала в данном случае в высшей степени показателен. Это ситуация, в которой состояние острой аномии на социетальном уровне сочетается с высокой степенью гетерономии на всех участках социального пространства. Для более или менее устойчивой социальной интеграции, помимо подлинных, а не декоративных, институциональных реформ и для их осуществления необходимы позитивная солидарность и позитивная идентичность, а их в настоящее время катастрофически не хватает. Правда, на это можно возразить, что какие-то общие правила все же существуют и действуют в различных областях, и даже привести ряд соответствующих примеров и деклараций. Но это будут не более чем отдельные примеры и декларации. В действительности, значительная часть правил не является результатом каких-то общих соглашений, договоров, конкуренции или, тем более, общей гражданской солидарности, а потому не могут считаться подлинными правилами. Они носят вполне частный характер и навязываются обществу отдельными властными группировками под видом общих. К тому же они постоянно изменяются в угоду текущей политической конъюнктуре[68]. Но правила, которые часто меняются, – это не правила. Частая смена правил в сочетании с несменяемостью или

---

[67] «...Фрагментация социальных связей, изоляция узких кругов своих сопровождается в России массовым недоверием к социальным институтам» [18, с. 30]. См. также: [17]. С этими выводами перекликаются и во многом совпадают результаты многолетних исследований российских политологов-институционалистов. См., в частности: [16; 26].

[68] В результате «вместо игры “по правилам” акторы ведут “игру с правилами”...» [45, с. 68–69].

псевдосменяемостью власти создает обширный простор для произвола со стороны последней.

Прежде всего речь идет, разумеется, о правилах юридических. Несмотря на существование солидной школы юристов и давних правовых традиций, отношение к праву со стороны государственной власти и интеллигенции в российском обществе традиционно было пренебрежительным: об этом еще более ста лет назад с горечью писали авторы знаменитого сборника «Вехи». Сегодня ситуация с правом остается чрезвычайно тяжелой. Реформы в этой сфере проводятся, причем постоянно, но чем больше она реформируется, тем больше она нуждается в реформировании. Вообще, на смену так называемым «радикальным» реформам 1990-х годов пришли реформы декоративные, «понарошку», в результате чего все происходит по французской поговорке: «Чем больше изменяется, тем больше остается самим собой».

Серьезными проблемами остаются качество законов, часто принимаемых наспех и в угоду сиюминутным конъюнктурным интересам правящего класса; их туманные формулировки, дающие простор для произвольных истолкований; всесилие государственной бюрократии, не подчиняющейся законам, ставящей их себе на службу; правоприменительная практика, в частности, невыполнение или выборочное применение законов; проблема равенства перед законом; независимость судебной системы; «заказные» политические и коррупционные процессы и т. д.

«Ручное управление», характерное для российской бюрократии начала XXI века, – не что иное, как эвфемизм для обозначения управления без правил. В СМИ циркулирует фраза о том, что глава государства «своих не сдает»; это выглядит как весьма сомнительный комплимент. Круг тех, для кого «закон не писан», в России очень широк. Отсюда чрезвычайно низкий уровень доверия населения к законодательным, судебным и другим правовым институтам[69]. Соотношение рынка, гражданского общества и бю-

[69] По данным Левада-Центра, представленным его директором Львом Гудковым, большинство населения России (от 50 до 70 %) на протяжении последних двух десятилетий считает, что в стране невозможно жить, не нарушая закона. Оно не чувствует себя под защитой закона (68% в 2006 г., 52% в 2010 г.), а потому не доверяет судебной системе. В течение многих лет ответы респондентов на вопрос: «Почему вы не чувствуете себя под защитой закона?» оставались почти неизменными, так же как и их распределение: «Потому что законы написаны не

рократического государства пока таково, что первые два участника взаимодействия подавляются и поглощаются последним, что воспроизводит советскую модель с ее уже известным печальным итогом.

Юридические нормы, как и вообще правила, часто оказываются подчиненными отдельным партикулярным солидарностям. Речь идет, в частности, о четырех слишком широко известных в России формах солидарности, четырех *к*: это *к*умовство, *к*уначество, *к*лановость, *к*лиентелизм. Отсюда еще одно фундаментальное *к* российской жизни – коррупция. Борьба с ней, конечно, ведется, но чем больше с ней борются, тем больше ее становится. При существующих методах, по крайней мере, на ближайшие пятьсот лет работы с этой многоголовой гидрой хватит. Отдельные группы с их частными солидарностями сегодня нередко стремятся придать правовой статус тем нормам, которые им представляются наиболее предпочтительными, т.е. своим собственным. Это относится и к правящей бюрократии, и к различным этническим, религиозным и другим группам. Так, например, время от времени появляются предложения ввести в России законы шариата. Любопытно, что такое предложение встретило одобрение со стороны некоторых высокопоставленных деятелей РПЦ. Легко себе представить, какой правовой хаос наступит в стране, если каждая конфессия начнет осуществлять правосудие по своим собственным нормам.

Важное интегративное значение в этой связи приобретают *светские институты*, объединяющие в едином правовом поле приверженцев различных конфессий. Вообще, необходимо осознавать, что в нормальном демократическом обществе, основанном на соблюдении прав человека, индивид может выбрать себе по вкусу любое политическое, научное, религиозное или эстетическое мировоззрение, если оно не нарушает права других. Но соблюдать или не соблюдать Закон, Конституцию и другие правовые кодексы и нормы – это уже не может быть объектом выбора. Правда, при условии, что Закон действительно является Законом.

для всех» (они защищают только тех, у кого власть или деньги) (45%); «Потому что законы вольно трактуются теми, кто у власти» (36–37%); «Потому что все коррумпировано и люди не надеются на объективное рассмотрение своего дела в суде» (30–42%); «Потому что нет законных средств, чтобы отстоять свои законные права в суде» (20% в 2006 г., 28% в 2010 г.). См.: [4, с. 70–72].

Некоторые идеологи в современной России рассматривают в качестве источника общих правил для всего общества православие. Идея была бы хороша, если бы все россияне были православными. Пока же, как известно, дело обстоит иначе, несмотря на то, что православие – безусловно, доминирующая религия в стране. Можно было бы, конечно, пренебречь энным количеством миллионов неправославных христиан, мусульман, представителей других религий, а также большим количеством неверующих (атеистов, агностиков и / или верующих в иные сакральные ценности). Но что делать с этим многомиллионным «меньшинством»? Рассчитывать на то, что они в ближайшей или отдаленной перспективе тоже станут православными или куда-нибудь денутся, вместе со своими территориями или без них? На эти вопросы сторонники данной позиции внятного, убедительного ответа не дают и в принципе дать не могут. Между тем потребность в нормах, ценностях, символах, которые бы носили сакральный характер и объединяли все российское общество, вопреки всем религиозным, этническим, региональным и прочим солидарностям и «над» ними, чрезвычайно велика. Если она не удовлетворяется, то общество существовать не может. Существуют ли такие ценности сегодня? На этот вопрос, на наш взгляд, следует ответить утвердительно. Надо только не пытаться подавлять, вытеснять, поглощать их отдельными частными солидарностями. Признавая значение каждой из них, необходимо осознавать включенность своего группового «мы» в более широкое социальное целое, так же как и историческую включенность в него различных «они». Это социальное целое называется Россия. Оно, разумеется, многогранно и противоречиво. Кому-то в нем может нравиться одно, кому-то другое. Но в нем, безусловно, есть и единство. Единство этого целого следует трактовать не как исходный пункт истории, «разбавляемый» различными инородными элементами (это фундаментальное историческое заблуждение или обман), а наоборот, как совместный исторический результат многовековой деятельности, стремлений и волевых усилий самых разных групп, воздействовавших и влиявших друг на друга, смешивавшихся в самых различных комбинациях и формировавших российское общество в том его виде, какой оно приобрело к началу третьего тысячелетия.

Любое общество, в том числе российское, испытывает фундаментальную потребность (и так или иначе ее удовлетворяет)

в определенной совокупности ценностей, более или менее общепринятых на социетальном уровне, составляющих ценностное ядро социальной системы и носящих в известной мере сакральный характер для индивидов в данном обществе. Они представлены и воплощены в общих национальных традициях, обычаях, нравах, исторических событиях и людях, сохраняющихся в коллективной памяти, в общих праздниках, ритуалах, целях, идеалах, в том, что можно назвать общей исторической судьбой. Они могут и не осознаваться индивидами как важные и, тем более, сакральные, выступая в качестве «естественных», нерефлексируемых и интериоризованных культурных образцов, повседневных эталонов и правил, воспринимаемых как единственно возможные.

В социологии эти ценности нередко обозначаются как гражданская религия определенного общества. В современной России ее не надо изобретать, надо лишь культивировать и развивать те ее компоненты, которые уже существуют [13, с. 84–107]. Именно она может лежать в основе гражданского общества, объединяющего индивидов и различные группы с их собственными, частными солидарностями. Помимо прочего, она может способствовать позитивному взаимодействию государственных и рыночных институтов, регулируя и умеряя их собственные интересы и аппетиты.

Гражданское общество не может существовать без веры в него. Эта вера предполагает не просто «лояльность», не только «диалог» и «толерантность», о которых часто говорят в сегодняшней России. Все это необходимо, но этого совершенно недостаточно для нормального существования общества. Толерантность – лишь один из элементов целого континуума или шкалы социальных чувств, на которой, помимо взаимного интереса и взаимозависимости, находятся и справедливость, и совместная ответственность, и альтруизм, и взаимная симпатия, и дружба, и любовь.

Все это объединяется гражданской солидарностью, лежащей в основе социальной интеграции. В сегодняшней России часто смешиваются понятия гражданской солидарности, с одной стороны, и преданности государственной бюрократии, активно внедряющей подобное смешение, – с другой. Наблюдается тенденция к преобладанию различных форм партикулярных, «эксклюзивных» (исключающих другие), нередко враждующих между собой солидарностей, групповых эгоизмов, и недостаток инклюзивной, универсальной

солидарности даже в масштабах страны, не говоря уже о более широких социокультурных, социально-экономических и социально-политических образованиях. Все партикулярные солидарности: политические (включая государственно-бюрократическую), семейно-родственные, национально-этнические, религиозные, классовые, корпоративные, профессиональные и т. п., – имеют и могут иметь позитивное значение только при их включенности в солидарность гражданскую. Без нее, какими бы мощными и всеохватывающими они ни казались, они несут с собой огромный потенциал дезинтеграции и разрушения. Все эти партикуляризмы без универсального начала в пределах гражданской нации и более широких социокультурных ареалов и сообществ носят деструктивный характер и неизбежно ведут страну к распаду.

В этом состоит один из главных уроков распада Советского Союза, который в России пока не усвоен. Но он обязательно должен быть усвоен, чтобы страна не повторила судьбу такого мощного государства, каковым, вроде бы, был СССР. Никакие силовые методы, так же как и верноподданнические заявления корыстолюбивых бюрократов и лизоблюдов, не могут быть основой прочности государственных институтов. Укрепить государство, не укрепляя гражданское общество и гражданскую солидарность, невозможно.

Именно на гражданской солидарности может базироваться другая интегративная форма, способная успешно соединять в рамках общества его ценностное ядро, универсализм и плюрализм партикулярных солидарностей. Наряду с общими интересами и взаимозависимостью эта форма состоит в общих социальных правилах, совместно вырабатываемых (в том числе и через конкуренцию и даже конфликты), признаваемых гражданами, эффективных и справедливых. Эти правила, в свою очередь, формируют общую гражданскую солидарность, на нее воздействуют, ее укрепляют.

Список литературы

1. *Бастиа Ф.* Естественная и искусственная организация // Бастиа Ф. Экономические гармонии. – Режим доступа: http://ek-lit.narod.ru/bast202.htm
2. *Бергсон А.* Два источника морали и религии (1932). – М.: КДУ, 2010. 288 с. 1-е рус. изд. 1994.
3. *Буржуа Л.* Солидарность. – М.: Т-во А. А. Левенсон, 1899. 92 с.
4. Возможно ли в России правовое государство? Материалы VII Старовойтовских чтений, НИУ ВШЭ, 23 ноября 2010 г. // Вестник Института Кеннана в России. – М., 2011. Вып. 19. С. 57–84.
5. *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А. Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. С. 429–470.
6. *Гофман А. Б.* Живой Мосс: Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество: Международный журнал социальных и гуманитарных наук. – М., 2009. Т. 11. Вып. 4. С. 500–505.
7. *Гофман А. Б.* Лас-Вегас как центр социологической мысли: Заметки российского участника ежегодного собрания Американской социологической ассоциации 2011 г. // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н. Е. Покровский, Д. В. Ефременко. – М., 2011. С. 173–179.
8. *Гофман А. Б.* О социологии Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. С. 533–566.
9. *Гофман А. Б.* От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков. См. в настоящем сборнике.
10. *Гофман А. Б.* От «малого» общества к «большому»: Классические теории социального роста и их современное значение (1998) // Гофман А. Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. – М.: Наука, 2003. С. 597–610.
11. *Гофман А. Б.* Рационализм, либерализм и традиция: Карл Поппер и Фридрих Хайек. См. в настоящем сборнике.
12. *Гофман А. Б.* Солидарность социальная // Современная западная социология: Словарь / Сост. Ю. Н. Давыдова и др. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 314.

13. *Гофман А. Б.* Социология и гражданская религия в современной России. См. в настоящем сборнике.
14. *Гофман А. Б.* Теории традиции в социологической традиции: От Монтескьё и Бёрка до Вебера и Хальбвакса. См. в настоящем сборнике.
15. *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. – М.: ГУ-ВШЭ, 2001. С. 18–39.
16. Граждане и политические практики в современной России: Воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С. В. Патрушев. – М.: РОССПЭН, 2011. 318 с.
17. *Гудков Л. Д.* «Доверие» в России: Смысл, функции, структура // Вестник общественного мнения. – М., 2012. Т. 112, № 2. С. 8–47.
18. *Гудков Л. Д., Дубин Б. В., Зоркая Н. А.* Постсоветский человек и гражданское общество. – М.: Московская школа политических исследований, 2008. 96 с.
19. *Дюркгейм Э.* Курс социальной науки // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. С. 167–198.
20. *Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. Пер. с франц. А. Б. Гофмана. С. 391–532.
21. *Дюркгейм Э.* Несколько замечаний о профессиональных группах: Предисловие ко второму изданию // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Пер. с франц. А. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1991. С. 5–35.
22. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Пер. с франц. А. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1991. С. 3–390.
23. *Дюркгейм Э.* Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., составл., вступит. ст. и примеч. А. Б. Гофмана. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. С. 244–275.
24. *Дюркгейм Э.* Ценностные и «реальные» суждения // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., составл., вступит. ст. и примеч. А. Б. Гофмана. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. С. 292–310.
25. *Еллинек Г.* Общее учение о государстве. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2004. 752 с. Ориг. изд. 1900.

26. Институциональная политология: Современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С. В. Патрушева. – М.: ИСП РАН, 2006. 586 с.
27. *Ковенева О. В.* Французская прагматическая социология: От модели градов к теории множественных режимов вовлеченности // Социологический журнал. – М., 2008. № 1. С. 5–21.
28. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. С. 424. Ориг. изд. 1971.
29. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: Хранитель, 2006. 880 с.
30. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 180 с. Ориг. изд. 1990.
31. *Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки: Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2011. 480 с. Ориг. изд. 2009.
32. *Парсонс Т.* Понятие общества: Компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология / Под ред. С. П. Баньковской. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. С. 3–39.
33. *Поппер К.* Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовский, В. К. Финн; Общ. ред. В. Н. Садовского. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 298–313.
34. Портрет солидаризма: Идеи и люди / Сост. В. А. Сендеров. – М.: Посев, 2007. 320 с.
35 *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 280 с. Ориг. изд. 1989.
36. Современный институционализм и политическая трансформация России / Под ред. С. В. Патрушева. – М.: ИСП РАН, 2006. 586 с.
37. Социальная солидарность как проблема классической и современной социологии // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н. Е. Покровский, Д. В. Ефременко. – М., 2011. Ч. 2. С. 48–242.
38. *Филиппов А. Ф.* Мобильность и солидарность: Статья вторая // Социологическое обозрение. – М., 2012. Т. 11, № 1. С. 19–39.

39. *Филиппов А. Ф.* Мобильность и солидарность: Статья первая // Социологическое обозрение. – М., 2011. Т. 10, № 3. С. 4–20.
40. *Хайек Ф. А.* Дорога к рабству. – М.: Экономика: МП «Эконов», 1992. 175 с. Ориг. изд. 1944.
41. *Хайек Ф. А.* Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. – М.: Новости, 1992. 304 с. Ориг. изд. 1988.
42. *Хайек Ф. А.* Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. – М.: ИРИСЭН, 2006. 644 с. Ориг. изд. 1973–1979.
43. *Хархордин О. В.* Прагматический поворот: Социология Л. Болтански и Л. Тевено // Социс. – М., 2007. № 1. ежим доступа: http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-01/Harhordin.pdf
44. *Хачатурян В. М.* «Вторая жизнь» архаики: Архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. – М.: Academia, 2009. 292 с.
45. *Хлопин А. Д.* Социум клик как российский тип социальной организации // Граждане и политические практики в современной России: Воспроизводство и трансформация институционального порядка / Отв. ред. С. В. Патрушев. – М.: РОССПЭН, 2011. С. 68–75.
46. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. – М.: Канон, 1995. – Т. 2, кн. 2: Об аффектах; кн. 3: О морали. 416 с. Ориг. изд. 1739.
47. A dictionary of sociology / Ed. by G. D. Mitchell. – N.Y.: Aldine, 1968. VIII, 224 p.
48. A new dictionary of sociology / Ed. by G. D. Mitchell. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1985. – VIII, 244 p.
49. A new dictionary of the social sciences / Ed. by G. D. Mitchell. – N.Y.: Aldine, 1979. – VIII, 244 p.
50. *Alexander J.* Morality as a cultural system: On solidarity civil and uncivil // Социологический ежегодник, 2011: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии; Кафедра общей социологии НИУ-ВШЭ; Ред. и сост. Н. Е. Покровский, Д. В. Ефременко. – М., 2011. С. 180–185.
51. Altruism, morality and social solidarity forum: Forum for scholarship a. newsletter of the AMSS section of ASA. – Wash., 2011. Vol. 3, № 1. 70 p.
52. Altruism and social solidarity: Envisioning a field of specialization / Jeffries V., Johnston B. V., Nichols L. T., Oliner S. P., Tiryakian E., Weinstein J. // American sociologist. – N.Y., 2006. Vol. 37, № 3. P. 67–83.
53. *Audier S.* La pensée solidariste. – P. : PUF, 2010. VII, 340 p.

54. *Besnard Ph.* L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim. – P. : PUF, 1987. 424 p.
55. *Besnard Ph.* Merton à la recherche de l'anomie // Revue française de sociologie. – P. , 1978. Vol. 19, № 1. P. 3–38.
56. *Blais M. - C.* La solidarité: Histoire d'une idée. – P. : Gallimard, 2007. 347 p.
57. *Borlandi M.* Deux siècles de solidarité(s) // Durkheimian studies / Études Durkheimiennes. – N.Y.; Oxford, 2008. Vol. 14, № 1. P. 103–113.
58. *Borlandi M.* L'individuel et le social // Durkheim d'un siècle à l'autre: Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique» / Sous la dir. de Ch. – H. Cuin. – P. : PUF, 1997. P. 249–265.
59. *Borlandi M.* Solidarité // Dictionnaire de la pensée sociologique / Sous la dir. de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade. – P. : PUF, 2005. P. 656–657.
60. *Bouglé C.* Le solidarisme. – 2me éd. – P. : Giard, 1924. 204 p. – 1re éd. 1907.
61. *Bourgeois L.* Les applications de la solidarité sociale. – P. : Bureaux de la Revue politique et parlementaire, 1902. 16 p.
62. *Bourgeois L.* Solidarité. – P. : Colin, 1896. 156 p.
63. *Bourgeois L., Croiset A.* Essai d'une philosophie de la solidarité: Conférences et discussions. – P. : Alcan, 1902. XIV, 287 p.
64. *Caillé A.* Anthropologie du don: Le tiers paradigme. – P. : La Découverte, 2007. P. 86–92. 276 p. 1re éd. 1992.
65. *Chanial P.* Justice, don et association: La délicate essence de la démocratie. – P. : La Découverte, 2001. 380 p.
66. *Cherkaoui M.* Suicides et formes anormales de la division du travail // Le suicide: Un siècle après Durkheim / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P. : PUF, 2000. P. 109–123.
67. *Crutchfield R., Bates K. A.* Anomie // Encyclopedia of sociology: In 5 vol. / Ed. by E. F. Borgatta, R.J.V. Montgomery. – 2nd ed. – N.Y.: Macmillan, 2000. Vol. 1. P. 164–167.
68. *Durkheim É.* Le suicide: Étude de sociologie. – P. : PUF, 1960. 461 p. 1re éd. 1897.
69. *Durkheim É.* Leçons de sociologie. – P. : PUF, 1997. 281 p. 1re éd. 1950.
70. *Durkheim É.* L'éducation morale. – P. : Alcan, 1925. III, 326 p.
71. *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. – P. : Alcan, 1912. 647 p.
72. *Duvignaud J.* La solidarité: Liens de sang et liens de raison. – P. : Fayard, 1986. 232 p.

73. *Efremenko D., Evseeva Y.* Studies of social solidarity in Russia: Tradition and modern trends // American sociologist. – N.Y., 2012. Vol. 43, № 4. P. 349–365.
74. Encyclopedia of sociology. – Guilford (CT): Dushkin publishing group, 1974. VI, 330 p.
75. Encyclopedia of sociology: In 4 vol. / Ed. by E. F. Borgatta, M. L. Borgatta. – N.Y.: Macmillan, 1992.
76. Encyclopedia of sociology: In 5 vol. / Ed. by E. F. Borgatta, R.J.V. Montgomery. – 2nd ed. – N.Y.: Macmillan, 2000.
77. Encyclopaedia of the social sciences: In 15 vol. / Ed. by E.R.A. Seligman, A. Johnson. 15th ed. – N.Y.: Macmillan, 1963. Vol. 14. 1st ed. 1934.
78. *Fournier M.* Émile Durkheim, 1858–1917. – P. : Fayard, 2007. 940 p.
79. *Fustel de Coulanges N. D.* La Cité antique. 9me éd. – P. : Librarie Hachette, 1881. 478 p. 1re éd. 1864.
80. *Gide Ch.* La solidarité: Cours au Collège de France, 1927–1928. – P. : Presses universitaires de France, 1932. XV, 214 p.
81. *Godbout J. T.*, en collab. avec A. Caillé. L'esprit du don. – P. : La Découverte: Syros, 2000. 356 p. 1re éd. 1992.
82. *Grégoire H.* Essai sur la solidarité littéraire entre les savants de tous les pays. – P. : Les principaux libraires, 1824. 23 p.
83. *Guyau J.-M.* Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. – P. : Alcan, 1885. 254 p.
84. Handbook of public sociology / Ed. by V. Jeffries. – Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2009. VII, 496 p.
85. *Hayek F. A.* The constitution of liberty. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1960. X, 569 p.
86. *Hayek F. A.* The political order of a free people // Hayek F. A. Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy. – L.; Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979. Vol. 3. XV, 244 p.
87. *Hechter M.* Principles of group solidarity. – Berkeley: Univ. of California press, 1987. XV, 219 p.
88. *Hechter M.* Solidarity, sociology of // International encyclopedia of the social & behavioral sciences / Ed. by N. J. Smelser, P. B. Baltes. – Amsterdam: Elsevier, 2001. Vol. 21. P. 14588–14591.
89. *Hoult T. F.* Dictionary of modern sociology. – Totowa (NJ): Littlefield, Adams & co, 1969. XVIII, 408 p.
90. International encyclopedia of the social sciences: In 19 vol. / Ed. by D. L. Sills, R. K. Merton. – N.Y.: Macmillan: Free press, 1968.

91. *Izoulet J.* La Cité moderne: Métaphysique de la sociologie. 2[me] éd. – P. : Alcan, 1895. XXIX, 691 p. 1[re] éd. 1894.
92. *Juul S.* Solidarity and social cohesion in late modernity: A question of recognition, justice and judgment in situation // European j. of social theory. – L., 2010. Vol. 13, № 2. P. 253–269.
93. *Komter A. E.* Social solidarity and the gift. – Cambridge; N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. XI, 234 p.
94. *Kubali H. N.* Avant-propos de la première édition // *Durkheim É.* Leçons de sociologie. – P. : PUF, 1997. – P. 5. – 1[re] éd. 1950.
95. *Laville J.-L.* Histoire et actualité de l'associationnisme: L'apport de Marcel Mauss // Revue du MAUSS. – P. , 2010. – № 36: Marcel Mauss vivant. P. 197–209.
96. *Lukes S.* Emile Durkheim: His life and work: A historical and critical study. – N.Y.: Harper & Row, 1972. XI, 676 p.
97. *Maffesoli M.* Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. – P. : Méridiens Klincksieck, 1988. 226 p.
98. *Marion H. F.* De la solidarité morale: Essai de psychologie appliquée. – P. : Baillière, 1880. 336 p.
99. *Mauss M.* Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Étude de morphologie sociale / Av. la collab. de H. Beuchat (1906) // Mauss M. Sociologie et anthropologie. 8[me] éd. – P. : PUF, 1983. – P. 389-477. 1[re] éd. 1950.
100. *Mauss M.* Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. – Mode of access: http://classiques.uqac.ca//classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T4_fragments_plan/fragments_plan.pdf
101. *Mauss M.* La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires. – Mode of access: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T5_cohesion_sociale/cohesion_sociale.pdf
102. *Merton R.* Foreword // The future of anomie theory / Ed. by N. Passas, R. Agnew. – Boston (MA): Northeastern univ. press, 1997. P. IX–XII.
103. *Merton R. K.* Opportunity structure: The emergence, diffusion and differentiation of a sociological concept, 1930s-1950s // The legacy of anomie theory / Ed. by F. Adler, W. S. Laufer with an introd. by R. K. Merton. – New Brunswick; L.: Transaction publishers, 1995. P. 3–78. (Advances in criminological theory. Vol. 6).
104. *Merton R. K.* Social theory and social structure. – Enl. ed. – N.Y.; L.: Free press: Collier Macmillan, 1968. XXIII, 702 p.

105. *Osa M.* Solidarity // International encyclopedia of the social sciences / Ed. by W. A. Darity jr. – 2nd ed. – Detroit (MI): Thomson & Gale, 2008. Vol. 8. P. 23–25.
106. The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: Formulating a Field of Study. Ed. by Vincent Jeffries. New York: Palgrave MacMillan, 2014. XVI, 434.
107. *Parsons T.* The social system. – L.: Routledge, 1991. XVIII, 575 p. 1st ed. 1951.
108. *Procacci G.* Solidarity: History of the concept // International encyclopedia of the social & behavioral sciences / Ed. by N. J. Smelser, P. B. Baltes. – Amsterdam: Elsevier, 2001. Vol. 21. P. 14585–14588.
109. Repenser la solidarité: L'apport des sciences sociales / Sous la dir. de S. Paugam. – P. : PUF, 2011. 1re éd. 2007. XXI, 980 p.
110. *Reynaud J.-D.* La formation des règles sociales // Division du travail et lien social: La thèse de Durkheim un siècle après / Sous la dir. de Ph. Besnard, M. Borlandi, W. P. Vogt. – P. : PUF, 1993. P. 295–317.
111. *Ross E.* Social control: A survey of the foundations of order. – Cleveland (OH); L.: Press of Case Western Reserve univ., 1969. LX, XII, 463 p. 1st ed. 1901.
112. Solidarité (politiques de) // Dictionnaire de la sociologie / Sous la dir. de R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui, B. – P. Lécuyer. – P. : Larousse, 1995. P. 213–215.
113. *Steiner Ph.* Crise, effervescence sociale et socialisation // Le suicide: Un siècle après Durkheim / Sous la dir. de M. Borlandi, M. Cherkaoui. – P. : PUF, 2000. P. 63–85.
114. *Steiner Ph.* La sociologie de Durkheim. – P. : La Découverte, 1994. – 123 p.
115. *Stjernø S.* Solidarity in Europe: The history of an idea. – Cambridge; N.Y.: Cambridge univ. press, 2005. XIII, 392 p.
116. *Sumner W. G.* Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals. – Boston (MA): Ginn, 1906. VII, 692 p.
117. *Tarde G.* La philosophie pénale. 4me éd. rev. et corr. – P. : Maloine, 1905. 578 p. 1re éd. 1890.
118. The problem of solidarity: Theories and models / Ed. by P. Doreian, T. J. Fararo. – Amsterdam: Gordon & Breach, 1998. X, 414 p.
119. *Thévenot L.* L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement. – P. : La Découverte, 2006. 310 p.
120. *Thévenot L.* Faire entendre une voix: Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux // Mouvements. - P. , 1999. № 3. P. 73–82.
121. *Thévenot L.* Governing Life by Standards: A View from Engagements // Social Studies of Science. Vol. 39. № 5. Oct. 2009. P. 793-813.

122. *Tiryakian E.* Modernity and the second return of mechanical solidarity // Raymond Boudon: A life in sociology / Ed. by M. Cherkaoui, P. Hamilton. – Oxford: Bardwell press, 2009. P. 1–22.
123. *Turner B. S., Rojek Ch.* Society and culture: Principles of scarcity and solidarity. – L.: SAGE, 2001. X, 249 p.
124. *Van Parijs Ph.* Refonder la solidarité. – P. : Cerf, 1996. 108 p.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ОБЩЕСТВО? ОТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО РЕДУКЦИОНИЗМА К ЭПИФЕНОМЕНАЛИЗМУ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Еще лет тридцать назад, не говоря уже о более ранних временах, идея существования социологии без понятия общества казалась немыслимой или странной. В частности, именно на этом основании некоторые теоретики отказывались считать социологией этнометодологию. Заголовок посвященной этому статьи 1973 года: «Этнометодология: социология без общества?», – очень характерен в данном отношении. [См: 8]. В ту эпоху в социологии почти безраздельно господствовал структурный функционализм, который некоторые теоретики провозгласили даже синонимом социологического подхода вообще. В социальной онтологии в целом преобладал социальный реализм, в социальной эпистемологии – номотетическая и холистская точки зрения. Еще в середине 1980-х годов Раймон Будон констатировал, что «...холистский образ мышления продолжает доминировать в социальных науках» [3, с. 55]. В связи с этим время от времени высказывалось беспокойство по поводу «сверхсоциализированной концепции человека» в социологии [См.: 13]. Даже в номиналистских трактовках общества парадигмальный статус последнего выглядел неоспоримым.

Но в это же время положение постепенно начинает меняться: все более усиливается противоположная тенденция, имеющая, как и предыдущая, давнюю традицию. Индивидуализм (методологический и не только) становится все более влиятельным, а холизм и социальный реализм в социологии подвергаются все более энергичной критике[1]. В дальнейшем, вместе с ростом популярности утилитаристских и экономических моделей человека в социологии, теорий обмена и рационального выбора, на первый план выдвинулись интерпретации социальной реальности, основанные на принципах социального номинализма и психологического редукционизма. В настоящее время вновь, как и на рубеже XIX–XX веков,

[1] Свой анализ холистских теорий в социальной науке Д. Филлипс завершил категорическим выводом: «Холизм, если подходить к нему серьезно, - это, в сущности, неработающая доктрина» [9, с. 123].

с таких позиций критикуются представления об обществе как специфической реальности, как об особого рода существе, наделенном сознанием, разумом и волей. В этой связи и само понятие общества как такового подвергается сомнению и критике. И хотя старый вопрос о соотношении общества и индивида чаще всего (и совершенно справедливо) трактуется как псевдопроблема, именно индивиды с их мотивациями, объяснениями и стремлениями интерпретируются как единственная, подлинная и «реальная» реальность человеческой жизни. В отличие, скажем, от 60-х годов прошедшего века, сегодня можно уже говорить о *сверхиндивидуализированной концепции человека в социологии*. Отсюда перспектива существования «социологии без общества» уже не кажется странной или маловероятной. Более того, она иногда прямо прокламируется, и призывы отказаться от понятия общества в социологии раздаются все чаще.

Общество в социологических теориях и метатеориях все чаще трактуется как эпифеномен. От редукционистского тезиса, согласно которому общество – это только имя, «лейбл», для обозначения некоторого множества индивидов, до утверждения о том, что общество вообще не существует и, следовательно, нужно отбросить соответствующее понятие – лишь один шаг. И этот шаг действительно либо уже сделан, либо делается в некоторых теоретических и метатеоретических построениях.

Следует оговориться: редукционизм – это не ругательное слово, а редукционистские объяснения в науке вообще и в социальной науке в частности – совершенно «нормальный» вид объяснений. Но если объект определенной науки в целом объявляется несуществующим и редуцируется к объекту другой, и именно последний служит главным принципом объяснения, то это означает, что в каком-то смысле вся данная наука редуцируется к другой или включается в другую и, таким образом, теряет смысл своего существования в качестве автономной сферы знания. Такого рода редукционизм уже выходит за пределы обычной объяснительной процедуры.

Но в настоящее время к критике понятия общества с позиций индивидуализма и психологического редукционизма добавляется и другая, а именно, критика с позиций глобализма. Поскольку, как утверждается, «общество» чаще всего отождествлялось и отождествляется с национальным государством (Nation-State), постольку оно уже не соответствует современным реалиям глобализирующегося

мира: социальная жизнь сегодня в значительной мере протекает вне общества.

Общество как будто исчезает из социологии, причем не только явно, но и, так сказать, скрыто и незаметно. Социологи стараются, насколько это возможно, избегать использования этого понятия, заменяя неприличное слово «общество» всякого рода однокоренными или близкими эвфемизмами, такими как «социальность», «социальное», «социум» и т.п. Даже если оно и используется, то стыдливо, с многочисленными оговорками относительно его «низкого» или «слабого» онтологического статуса; подчеркивается, что общество не есть особая реальность, особый субъект, обладающий автономным существованием и т.п. В целом, складывается впечатление, что если в социологии, как и в науке вообще, существует мода (а скорее всего так оно и есть), то понятие общества в значительной мере «вышло из моды». Более того, в отличие от прежних времен, оно воспринимается не как фундаментальная научная парадигма и мировоззренческая категория, а как своего рода интеллектуальный анахронизм.

Приведем несколько примеров, подтверждающих вышеизложенное.

Йон Элстер в своей известной книге «Цемент общества» приходит к категоричному выводу: «Не существует никаких обществ; существуют только индивиды, взаимодействующие между собой» [5, с. 248]. Таким образом, получается, что книга посвящена *цементу того, что не существует*. Этот же автор подчеркивает, что методологический индивидуализм – это форма редукционизма (суждение совершенно справедливое, на мой взгляд), и такой подход соответствует, с его точки зрения, идеалу объяснения в других науках, состоящему в анализе сложного в понятиях более простого. Методологический индивидуализм, отстаиваемый Элстером, «утверждает, что любое социальное явление,– будь то процесс, структура, институт, *хабитус*,– может быть объяснен действиями и свойствами индивидов, которые в нем участвуют» [6, с. 61].

Ален Турен, опубликовавший когда-то книгу, озаглавленную «Производство общества» (1973), в последние годы обосновывает тезис о том, что социология сегодня должна быть наукой не об обществе, а о социальных отношениях, изменениях и движениях. Эта социология ставит под сомнение понятия, описывающие социальную

жизнь как организм, систему, находящуюся в состоянии равновесия и способную к регулированию. Он говорит: «Теряют свое значение не только идеи института и социализации, но, главное, сама идея *общества* должна быть отброшена. Социология была изучением общества; теперь она состоит в изучении социальных отношений и все более и более становится исследованием социального изменения...» [10, с. 199].

Иногда призыв отказаться от понятия общества мотивируется тем, что его использование ведет к тоталитаризму. Кроме того, его важное значение в социологии подвергается сомнению или отрицается на том основании, что оно носит неясный, туманный, неопределенный характер [См.:12, с. 315]. Опираясь на подобные представления, требующие отказа от идеи общества в социологии, Джон Урри в книге с характерным названием «Социология за пределами обществ» утверждает: «...Социология, вероятно, могла бы разработать новую программу, программу дисциплины, лишенной своего центрального понятия человеческого «общества». Это дисциплина, организованная вокруг понятий сетей, мобильности и горизонтальных движений» [11, с. 3]. Автор цитирует давнее высказывание Маргарет Тэтчер о том, что «...не существует такой вещи, как общество»; «существуют индивидуальные мужчины и женщины и их семьи» [Там же, с. 5]. Комментируя последнее высказывание, он пишет, что, хотя в социальной жизни есть «нечто большее», чем «индивидуальные мужчины и женщины и их семьи», все же определить, в чем именно состоит этот дополнительный элемент совсем не просто: «Большинство социологов расходятся в понимании природы этого дополнительного элемента. И в этом заключена особая ирония, поскольку, если социология и обладает каким-то центральным понятием, то это несомненно понятие общества...» [Там же].

Итак, мы видим, что к старой критике понятия общества с позиций психологического редукционизма добавилась новая, и вполне логичным результатом этих энергичных критических усилий стали эпифеноменализм в интерпретации социальной реальности и отрицание его существования как такового. В самом деле: если общество не представляет собой, по излюбленному выражению Дюркгейма, реальность *sui generis;* если его онтологический статус настолько низок, что оно есть лишь имя для обозначения некоего множества индивидов; если то, что в нем и с ним происходит следует объяснять

исключительно тем, что происходит в индивидах и с индивидами, их мотивами и стремлениями; если оно не соответствует современным реалиям подвижного и глобализирующегося мира; если это понятие неопределенное и многозначное; если, наконец, его использование ведет к тоталитаризму, то *зачем оно нам нужно? Не пора ли от него действительно отказаться, чтобы оно не смущало социологические умы?* Не пора ли, вслед за Жаном Бодрийяром, признать «сжатие», «сужение», а затем и «конец социального»?

Вообще, в последние годы в социальной науке стало особенно модным провозглашать «упадок», «конец» и «смерть» очень многих явлений. Уже объявлены «конец современности», «конец истории», «конец политики», «упадок публичной сферы», «падение публичного человека», «смерть класса» и т. д. В этом списке объявлений о «падениях» и «смертях» мы находим и общество. Впрочем, некоторые готовы вывесить объявление о том, что оно вообще не существует и никогда не существовало в действительности.

На мой взгляд, нынешние аргументы в пользу психоредукционистских и антихолистских интерпретаций социальной реальности, если они вообще существуют, не очень убедительны и в значительной мере воспроизводят те же самые доводы, которые выдвигались еще на рубеже XIX–XX веков. Вряд ли можно согласиться и с основанными, в частности, на этих интерпретациях призывами отказаться от понятия общества.

В общем виде постулаты психологического редукционизма, социального номинализма и методологического индивидуализма не доказуемы и не опровержимы, так же как и противоположные им реификационистские, социально-реалистические и холистские воззрения. Отсюда и унылая повторяемость аргументов и контраргументов в дискуссиях на эти темы. Особенность нынешней ситуации состоит в том, что общее и формальное признание бесплодности и схоластичности этих дискуссий (что совершенно верно) сочетается с реальным преобладанием и усиленной пропагандой первой из отмеченных позиций. Ее теоретические основания и практические резоны в ряде пунктов вызывают не возражения, а скорее желание присоединиться к ним.

Да, не следует интерпретировать общество как особого рода субъект со своими собственными желаниями, мыслями и волевыми устремлениями. Да, общество не есть внеиндивидуальная

и надындивидуальная реальность. Да, общество представляет собой процесс и результат взаимодействий между индивидами. Да, апелляции к реифицированному, мифическому, сакрализованному обществу, отождествляемому с государством, часто скрывали и скрывают корыстные политические и прочие интересы индивидов и групп, выступают как одно из эффективных орудий социальной демагогии. Да, ссылки на такого рода «общество» – удобное средство перенесения на эту мифическую сущность собственной ответственности и обоснования безответственности индивидов, их собственной несостоятельности, аморальности или преступности.

На таких представлениях часто основаны суждения типа «Я (он, она) ни в чем не виноват(а), меня (его, ее) так воспитало общество»; «Каково общество, таков(а) и я (он, она)» и т. п. Ущемление прав и интересов граждан, коррупция и плохая работа чиновников нередко маскируются благом «общества» (государства). Характерен в этом отношении рост числа российских политиков и публицистов, с упоением и самолюбованием представляющих себя как «государственников» («державников»). В последние годы типичные высказывания некоторых высших чиновников, пытающихся оправдать плохую работу своих ведомств, выглядят примерно так: «Ну что вы от нас хотите; каково *само общество,* такова и подведомственная мне отрасль». Отсюда следует, что когда *само общество* исправится и будет «хорошим», тогда и дела в соответствующей отрасли пойдут на лад. Спрашивается, зачем тогда они сидят в своих креслах и за что получают зарплату?

Такого рода псевдосоциологическая идеология, а по сути, социальная демагогия, может, конечно, вызвать желание отказаться от идеи и понятия общества. С этой точки зрения, разумеется, Маргарет Тэтчер права: нет никакого общества, а есть лишь отдельные мужчины и женщины и их семьи, ради которых, собственно, и существуют государство, его институты и чиновники.

Но значит ли это, что вообще общество представляет собой эпифеномен, своего рода флогистон социальной науки, который следует отбросить как можно быстрее? Думаю, что такая точка зрения теоретически ошибочна и практически вредна для настоящего и будущего как социологии, так и ее объекта, т. е. не мифического, а реального общества, реальность которого в последние годы постоянно

подвергается сомнению или отрицается. Ниже следуют некоторые аргументы, обосновывающие эту позицию[2].

Дилеммы: «индивидуализм – холизм», «социальный номинализм – социальный реализм», – относятся не столько к социологической теории, сколько к социальной метатеории, теории познания и философии (несмотря на всю условность границ между первой и последними тремя)[3]. В качестве таковых они не имеют и не могут иметь однозначного решения и претендовать на окончательную теоретическую правоту. Как уже отмечалось, обе эти позиции базируются на определенных допущениях, которые в принципе не доказуемы и не опровержимы. Социология даже на теоретическом уровне занимается изучением *общества* в его различных воплощениях (будь то социальные нормы, ценности, институты, действия, взаимодействия, агенты, акторы и т. д.), а не *природы общества*.

Мы можем трактовать общество так или иначе, исходя из тех или иных метатеоретических допущений. В частности, мы можем исходить и в каком-то смысле неизбежно исходим из допущения, что общество – это реальная, действенная и активная сущность, и использовать ее, а также ее различные концептуальные формы и воплощения, в качестве описывающей, объясняющей и предсказывающей категории. Если не брать крайние формы социального реализма и холизма, а также организмическую метафору (сыгравшую, кстати, в целом плодотворную роль в развитии социологического знания), то в своих умеренных проявлениях эта точка зрения основана на признании эмерджентного характера свойств социального целого.

Логика таких умеренных холистов, как Маркс, Вильгельм Вундт или Дюркгейм, хорошо известна и в упрощенном виде сводится к следующим постулатам. 1) Индивиды взаимодействуют между собой. 2) Из этого взаимодействия возникает общество как определенный синтез индивидуальных сознаний и поведений (т. е. то,

---

[2] Ряд весьма убедительных и до сих пор не опровергнутых, на мой взгляд, доводов, обосновывающих данную позицию, в свое время выдвинул Эрнест Геллнер, и сегодня, спустя десятилетия, они полностью сохраняют свою актуальность. [См.: 7].

[3] Почти 20 лет назад Раймон Будон, отстаивая принципы методологического индивидуализма, совершенно справедливо выводил его за рамки социологии, относя его к сфере теории познания.[См.: 3. С. 46]. Тем не менее эта точка зрения воспринимается как собственно социологическая, продолжает находиться как бы «внутри» социологического знания или же незаметно проникает в него.

что на языке современного методологического индивидуализма называется эффектом агрегирования). 3) Этот синтез, раз возникнув, уже не сводится к породившей его межиндивидуальной основе, обретает известную автономию и в определенной мере живет своей собственной жизнью в форме коллективных представлений, социальных норм, институтов, течений и т. п. 4) В качестве автономной реальности общество в свою очередь оказывает влияние на индивидов, которые его не изобретают регулярно, не производят каждый раз заново, а застают в значительной мере в «готовом» виде, и действуют в этой, не ими созданной реальности (последнюю методологический индивидуалист предпочтет называть не «обществом», а «социальным контекстом», «социальной ситуацией» и т. п. индивидуальных поведений).

Методологический индивидуализм делает акцент на постулатах №№ 1 и 2, холизм – на постулатах №№ 3 и 4. Индивидуализм сосредоточивает внимание на вопросе о том, *как возникают общество, коллективные установки и действия,* постоянно напоминая, что все они исходят от индивидуальных сознаний и поведений, а потому при объяснении должны сводиться к этим сознаниям и поведениям. При этом предполагают или верят, что такая редукция всегда обладает достаточной объяснительной силой, а индивидуальные акторы в конечном счете лучше исследователей, внешних наблюдателей, понимают, что с ними происходит. Холизм, наоборот, скорее сосредоточен на вопросе об *источниках индивидуальных мотиваций и поведений,* рассматривая в качестве реальных, активных и объясняющих сущностей социальные целостности различного уровня. Если для индивидуалиста в качестве более или менее сформированной, известной и объясняющей реальности выступают индивиды, то для холиста в качестве таковой выступают общества. Таким образом, каждый из этих двух подходов подчеркивает одну из сторон взаимодействия между обществом и индивидами и очевидным образом дополняет другой. И у нас нет никаких оснований полагать, что индивидуальные участники социальных процессов заведомо лучше, чем исследователи, понимают, что с ними происходит, и, что если социолог сведет свое объяснение к мотивам индивидуальных акторов, то оно будет удовлетворительным. Как совершенно точно отмечает Ш.-А. Кюэн, методологическому индивидуализму «грозит впасть в новый реализм, реализм актора» [4, с. 184].

Поскольку социологи, и теоретики и эмпирики, исследуют не «природу», не «сущность» общества, а общество, то они так или иначе полагают последнее в качестве определенной реальности. Это значит, что в повседневной исследовательской практике они не предаются рефлексии на темы о том, «реально ли общество?», «в каком смысле оно реально?», «возможно ли общество?», «как возможно общество?» и т. п. Эти вопросы, конечно, обсуждаются, но, как правило, либо в свободное от исследований время, либо специалистами-метатеоретиками, либо, наконец, тогда, когда сами социологи уходят в сферу метатеории, на время или навсегда. Иначе, если бы исследователи непрерывно рефлексировали на подобные темы, то они просто не могли бы работать. Возникал бы известный «эффект сороканожки», которая не могла бы передвигаться, если бы постоянно размышляла о том, как возможно движение всех ее ножек.

Точно так же физики исходят из предположения о том или веры в то, что природа существует и представляет собой особого рода реальность. Если бы они постоянно размышляли и дискутировали о том, «существует ли природа?», «в каком смысле существует природа?» или «как возможна природа?», им пришлось бы бросить свои занятия. Я не считаю, что подобные кантовские вопросы не следует рассматривать, но опять-таки это особый жанр, и заниматься им всерьез могут и должны современные коллеги Канта, т. е. философы и метатеоретики. Главное, не смешивать этот жанр, очень нужный для социологии, с самой социологией, и не выдавать его за последнюю. Подобное смешение вредно и для философии и метатеории, с одной стороны, и для социологии – с другой.

В связи с предыдущим необходимо подчеркнуть, что одни и те же постулаты, объяснения и зависимости в социологии вполне могут интерпретироваться как в понятиях индивидуализма, так и в понятиях холизма. И эти интерпретации могут никак не повлиять на само содержание отмеченных постулатов, объяснений и зависимостей.

Один из указанных выше аргументов в пользу отказа от понятия «общество» состоит в том, что это ключевое понятие слишком туманно, неопределенно и многозначно. Этот аргумент нельзя признать убедительным. Согласно данной логике, следовало бы тогда заодно отказаться и от многих других, если не всех, ключевых понятий социологии, будь то «институт», «действие», «статус», «священное»

и т. д. Вряд ли найдется хоть одно фундаментальное понятие социальной науки, которое бы не вызывало дискуссий и не подвергалось самым разным, а зачастую и противоположным интерпретациям.

Другой аргумент, приведенный выше: нужно отказаться от понятия общества, потому что чаще всего оно отождествляется с нацией-государством (Nation-State), а это не соответствует сегодняшней реальности социального мира, переживающего процесс глобализации. Действительно, сегодня понятия общества и государства все больше расходятся между собой во многих отношениях, и это неоспоримый факт. Общества все чаще выступают как наднациональные, межнациональные, внутринациональные сущности. «Мировое общество» сегодня – уже не только *desideratum*, как в свое время констатировал Дюркгейм, но и нечто вполне реальное и осязаемое. Но это сигнал к тому, чтобы расширить понятие общества, а не отказываться от него. К тому же в социологии понятие общества на самом деле не сводится и никогда не сводилось к нации-государству. Последнее всегда составляло лишь один из аспектов «общества», хотя и важный, но скорее вне сферы социальной науки. Более того, в известном смысле социология родилась благодаря тому, что отделила общество в качестве научного объекта от государства и резко противопоставило его последнему. Пионеры социологии (Конт, Маркс, Спенсер и другие) были «глобалистами» в том смысле, что в их теориях общество и человечество выступали как однопорядковые явления. Они исходили из идеи «расширяющихся социальных вселенных» и рассматривали общество как умеьшенную копию и модель человечества, а человечество – как расширенное до предела общество, как «общество обществ». [Подробнее об этом см.: 1]. В их интерпретации границы общества весьма подвижны и отнюдь не совпадают с границами государств; соответственно общество – это понятие, относящееся к явлениям различного масштаба: от первобытной общины, племени, семьи, микросоциальной группы, корпорации, города, сословия или класса и т. д. до нации-государства, глобального общества и человечества. И впоследствии такое понимание общества в социологии сохранялось и в целом сохраняется до сих пор. Современные общества трансформируются и глобализируютя, но они никуда не исчезают и исчезнуть не могут. Социология же сегодня, как и прежде, призвана изучать их, иначе она утрачивает смысл и основание своего существования.

Странными выглядят цитируемые выше высказывания, согласно которым социология теперь должна изучать не общества, а «социальные отношения», «социальные движения», «сети», «мобильности» и т. п. Сама логика подобных противопоставлений выглядит в высшей степени искусственной. Разве общество – это не «социальные отношения», «сети», «движения» и т. п.? Очевидно, что авторы подобных высказываний сами сужают понятие общества, приписывая это сужение социологии вообще. И можно ли представить себе «чистое» движение как таковое без того, *что* движется?

Еще один довод, выдвигаемый противниками понятия общества: оно ведет к тоталитаризму. Мне представляется, что этот довод так же малоубедителен, как и предыдущие. Может быть, данное понятие и ведет к тоталитаризму, но не больше, чем любое другое, и нужно приложить очень много усилий (теоретических и практических) для того, чтобы этот путь был пройден. С таким же основанием можно утверждать, что и понятие индивида ведет к тоталитаризму. Уместно вспомнить в данной связи, что Ницше был последовательным и решительным индивидуалистом, но это не помешало его идеям способствовать становлению и утверждению идеологии тоталитаризма.

Но самое главное состоит в том, что избавиться от холистских и нередукционистских интерпретаций и, тем более, от понятия общества, *невозможно*. Даже в трудах самих нынешних критиков этого понятия оно постоянно присутствует. По-видимому, они просто не могут от него отказаться, несмотря на то, что стремятся к этому и призывают к этому других. Мы встречаем у них парадоксальные суждения типа: «В современном *обществе* нужно отказаться от понятия *общества*». Данное понятие присутствует в их трудах в таких эвфемистских формах, как «социальный контекст», «социальная ситуация акторов», «социальные отношения» и т. п. Отвергая существительное «общество», они вынуждены продолжать использовать прилагательное «социальный» («общественный») в различных сочетаниях или же его субстантивированную стыдливую форму «социальное». Но можно ли представить себе, чтобы, например, понятие «космическое» признавалось как нечто существующее реально и имеющее право на существование в науке, а понятие «космос» в таком же качестве отрицалось? В социологии с понятиями «социальное» и «общество» сегодня иногда происходит как раз нечто подобное.

Даже если немодное слово «общество» отсутствует в тех или иных трудах, идея общества все равно прорывается в социологию в иных терминологических и понятийных воплощениях, таких как «социальность», «социальная система», «социальная структура», «социальные институты», «социальные взаимодействия», «социальные агенты», «социальные акторы» и т.д. И даже через противопоставляемые ему понятия, приведенные выше («социальные отношения», «социальные сети» и т.п.), понятие общества так или иначе вторгается в социальную науку и «живет» в ней несмотря ни на что. Можно пытаться прогнать его в дверь, оно вернется через окно. Характерно, что вопреки критике этого понятия как такового, в последние годы множится число терминологических словосочетаний, включающих в себя это слово вместе с каким-то определением. Речь идет, в частности, о таких терминах, как «общество знания», «информационное общество», «общество риска» (У. Бек), «общество доверия» (А. Перефитт), «индивидуализированное общество» (З. Бауман), «прозрачное общество» (Д. Ваттимо) и т.д. В общем, можно сделать вывод, что, несмотря на все попытки превратить феномен общества в эпифеномен и изгнать его из социологии, это не удается и вряд ли удастся в будущем.

Но такие попытки имеют еще один аспект – практический. Тезисы о том, что общество не существует, что ему пришел конец и что необходимо отказаться от этого понятия, для самого общества может иметь печальные последствия вследствие известного эффекта самосбывающегося пророчества. Они не могут, конечно, его разрушить, но могут его, точнее *их* (поскольку речь идет о многообразной сущности различного уровня и масштаба) повредить.

И для самой социологии громогласное отрицание общества не только теоретически несостоятельно, но и практически вредно в самых разных отношениях. В самом деле, если сами социологи утверждают, что общество не существует, то зачем нужны специалисты, изучающие эту несуществующую реальность? За что им платить деньги? Подобные вопросы вполне могут возникнуть и в общественном мнении, и у «потребителей» социологической продукции. То же самое, разумеется, может произойти в любой науке, если ее представители будут эпатировать коллег и публику, демонстративно заявляя, что объект их науки больше или вообще не существует. Представим себе, что экономисты громко объявят,

что не существует экономика, юристы – право, психологи – психика и т. д. Жан Бодрийяр ошибался, объявляя «конец социального», но он прав, указывая на его тесную связь с концом самой социологии [См.: 2, с. 9–10].

Таким образом, социологи, отвергающие существование общества, рубят сук, на котором сидят. Одни делают это посредством постоянного воспроизведения старой традиции психологического редукционизма. Другие – изображая фундаментальные трансформации современных обществ как исчезновение общества как такового. И те и другие жалуются на то, что общество – слишком неопределенное и туманное понятие.

Можно, конечно, пытаться изгонять общество из социологических трудов и теорий. Но это занятие, во-первых, бесполезное, потому что изгнать его из социологии невозможно; во-вторых, вредное, потому что означает попытку изгнания самой социологии.

Список литературы

1. *Гофман А. Б.* От «малого» общества к «большому»: классические теории социального роста и их современное значение // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 597–610.
2. *Baudrillard J.* À l'ombre des majorités silencieuses ou La fin du social. Paris: Denoël/Gonthier, 1982. (1ère éd. 1978).
3. *Boudon R.* Ch. 2. Individualisme et holisme dans les sciences sociales // Sur l'individualisme. Théories et méthodes. Sous la dir. de P. Birnbaum et J. Leca. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986. P.45–59.
4. *Cuin Ch.-H.* Ce que (ne) font (pas) les sociologues. Petit essai d'épistémologie critique. Genève : Droz, 2000.
5. *Elster J.* The Cement of Society. A Study of social order. Cambridge a.o.: Cambridge University Press, 1990 (1st ed. 1989).
6. *Elster J.* Ch. 3. Marxisme et individualisme méthodologique // Sur l'individualisme. Théories et méthodes. Sous la dir. de P. Birnbaum et J. Leca. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986. P. 60–76.

7. *Gellner E.* Holism versus Individualism in History and Sociology (1959) // Theories of History. Ed. by P. Gardiner. New York: The Free Press, 1969 (1st ed. 1959). P. 489–503.
8. *Mayrl W. W.* Ethnomethodology: Sociology without Society? (1973) // Understanding and Social Inquiry. Ed. by F. R. Dallmayr and T. A. McCarthy. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. P. 262–279.
9. *Phillips D. C.* Holistic Thought in Social Science. Stanford: Stanford University Press, 1976.
10. *Touraine A.* La sociologie est-elle encore l'étude de la société? // Les scientifiques parlent... Sous la dir. de A. Jacquard. Paris: Hachette, 1987. P. 189–234.
11. *Urry J.* Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century. London and New York: Routledge, 2000.
12. *Wallerstein I.* World-Systems Analysis // Social Theory Today. Ed. by A. Giddens and J. H. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1987.
13. *Wrong D.* The oversocialized conception of man in modern sociology // American Sociological Review. Vol. 26. № 2, 1961. P. 183–193.

СОЦИАЛЬНОЕ – СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ – КУЛЬТУРНОЕ. ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ «ОБЩЕСТВО» И «КУЛЬТУРА»

Известно, что этимологически понятия «культура» и «общество» восходят к античности. Прообразами «общества» в античности выступали такие понятия, как «коинониа» и «полис» в Древней Греции и «societas» и «civitas» в Древнем Риме. Древнегреческое слово «коинониа» означало общение, объединение людей, связанных тесными, в том числе родственными узами. Древнегреческий «полис» представлял собой гражданскую общину или совокупность общин, объединенных территориальными, хозяйственными, политическими и религиозными связями. Хотя современные исследования в данной области демонстрируют, что полис сам по себе не был ни городом, ни государством в том смысле, какими они стали впоследствии, это не значит, что он не мог быть «городом-государством», как принято часто его обозначать, т. е. объединять в себе черты обоих, служить прототипом этих сущностей, которые впоследствии разделились.

Латинское «societas», аналог греческого «коинониа», означало «общество», «компания», «товарищество» как некое конкретное образование, состоящее из людей, объединившихся для осуществления определенной цели или для определенного занятия и вносящих для этого определенный вклад, имущественный или какой-нибудь иной (без вклада человек не мог считаться полноправным членом общества, и отношение к нему, если его в принципе туда допускали, было отношением не «социальным», а благотворительным). В качестве общества рассматривалась компания, дружеская или основанная на имущественно-договорных отношениях (торговая, ремесленная, и т. п.); член ее назывался «socius», «компаньон». Обществом также считалась семья *(familia)*, хозяйственно-юридическая единица, включавшая в себя не только собственно супругов, родителей и детей, но всех домочадцев, включая рабов, домашних животных и наследуемое домашнее имущество. Во многом это понятие было близко современным понятиям «компания», «хозяйственное товарищество», «общество с ограниченной ответственностью»,

«акционерное общество» (главным образом, «закрытого типа») и т. п. Латинским аналогом «полиса» явилось «civitas», «град» – гражданское объединение, сообщество, гражданская община или совокупность общин, выступавших как единое целое, связанное разнообразными экономическими, политическими и прочими узами, которые легли в основу таких объединений, как город и государство. Особенность данного типа образований состояла в том, что они наделялись свойствами морального и юридического лица, или субъекта, или, точнее, моральной и юридической личности, *персоны*. С этим понятием было связано понятие «civilitas» – *гражданство; обходительность, учтивость, вежливость*, – и вместе с ним – «civis» (*гражданин*) и «civilis» (*гражданский; государственный; достойный гражданина; учтивый, приветливый*). В дальнейшем эти слова в европейских языках трансформировались в различные слова, обозначающие государственные и гражданские образования и принадлежности, в частности, во французском и английском такие слова, как «cité», «citoyen», «city», «citizen», с одной стороны, и «civil», «civique», «civilité», «civilisation», «civility», «civilization», – с другой. Значения первой группы слов касались главным образом гражданской принадлежности, подданства и идентификации с определенным территориальным, городским, политическим или государственным образованием, значения второй – гражданского достоинства, мужества, гражданских прав и свобод и, наконец, цивилизации и цивилизованности.

Что касается понятия культуры, то, как известно, оно восходит к латинскому «cultura», означавшему первоначально «возделывание», «уход» применительно к земледелию, сельскому хозяйству, воспитанию и образованию, а также поклонение и почитание. Впоследствии в Европе это понятие прилагалось к самым различным объектам, подвергавшимся обработке, уходу, возделыванию, развитию, совершенствованию и т. д., включая, конечно, человека, его душу, ум, чувства, тело, среду.

Если «общество» и «цивилизация» в античности были, как мы видим, более или менее близки друг другу благодаря понятиям «civitas» и «civilitas», одновременно сочетавших в себе в определенной степени свойства «общественности» и «цивилизованности», то этого же нельзя сказать о соотношении понятий общества и культуры, которые существовали практически как более или менее автономные.

Тем не менее, хотя представления об обществе и соответствующие вербальные его воплощения существовали с незапамятных времен, они были преимущественно непосредственно вплетены в социальную практику, а в социальной мысли носили главным образом смутный, неразвернутый, неотрефлектированный характер, зачастую будучи редуцированными либо к индивидам, либо к государству, либо к другим сущностям. Подлинное открытие общества состоялось в XIX веке, когда оно стало интерпретироваться как сущность надындивидуальная, автономная по отношению к государству и одновременно лежащая в его основе.

Востребованными и в высшей степени распространенными оказались и производные от слова «общества» слова и выражения, включающие, в частности, прилагательное «социальный», которое в начале XIX века было близким по значению слову «католический», т.е. «вселенский», «всеобщий». «Социальная» точка зрения противопоставлялась эгоизму – индивидуальному, групповому и национальному. Особое значение в этой связи приобрели «социальное движение» (в дальнейшем отчасти слившееся с социалистическим) и «социальный вопрос». В первой половине XIX века «социальное движение» означало совсем не то, что впоследствии и сегодня; это было Социальное Движение с большой буквы – одновременно религиозное, политическое, мистическое, экономическое и научное. Оно охватывало разные страны и разные течения мысли. Родоначальник этого движения К.-А. Сен-Симон и его школа, «парижские пророки», исходили из идеи о том, что «вопрос о социальной организации» является важнейшим. Отсюда и «социальный вопрос», т.е. проблема социального равенства и справедливого устройства общества. Именно из стремления решить его родилась, в частности, социология[1]. Термин «общество» приобретает фундаментальный мировоззренческий статус. Тогда в европейском мире, включая, разумеется, Россию, «общество», в том числе спонтанно, «естественно» сформировавшиеся группы (классы и т.п.), превратилось из простого «произведения искусства» (Гоббс) в фундаментальную мировоззренческую парадигму, в основополагающую реальность, от которой, как полагали социальные мыслители, реформаторы и революционеры, зависят процветание человечества и счастье отдельных людей.

---

[1] Подробней об этом см.: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии. М.: Мартис, 1995. Лекция 2.

Если «открытие» и «парадигматизация» общества произошли в XIX веке, то аналогичные процессы в отношении культуры в определенном смысле пришлись на XX столетие. Опять-таки, так же как и в случае с «обществом», понятие это в той или иной форме существовало, разумеется, в европейском мире испокон веков, но оно не рассматривалось как основополагающий объясняющий принцип и носило, так сказать, латентный характер.

До XIX века считалось, что одни общества обладают культурой, или тогдашним ее синонимом – цивилизацией (во франкоязычной традиции чаще использовался термин «цивилизация», в немецкой традиции – слово «культура»), а другие общества лишены культуры. В Германии, где слово «культура» в современном значении утвердилось ранее других стран, в конце XVIII века, данный подход проявился, в частности, в делении народов на «Naturvölker» и «Kulturvölker», во Франции – в делении на «peuples civilisés» и «peuples non-civilisés»[2]. Некоторые сторонники эволюционистских взглядов также полагали, что одни общества уже достигли соответствующей культурной (или цивилизованной) стадии развития, а другие – еще нет. Это нашло выражение в восходящей к Адаму Фергюсону периодизации истории, в которой выделялись такие эпохи, как дикость, варварство и цивилизация. Впоследствии эта схема воспроизводилась с различными нюансами у Льюиса Моргана и у многих других.

Понятие «культура», как и «общество», оказалось включенным в сферу научного знания в XIX веке. Но тогда оно не приобрело еще того же громадного значения. Место культуры в это время оказывается подчиненным по отношению к обществу, более узким, в значительной мере растворенным в обществе, а кроме того – относящимся в большой мере к его идеалу, цели или какой-то отдельной его сфере. Правда, иногда в это время понятия «цивилизация» и «культура»

---

[2] Последнее деление даже в научной классификации приобрело довольно устойчивый характер и сохранилось во Франции до относительно недавнего времени. Так, Марсель Мосс в 1901 г. возглавил в «Высшей школе практических исследований» кафедру, носившую название «истории религий нецивилизованных народов». И это несмотря на то, что сам он решительно утверждал: «На самом деле *не существует нецивилизованных народов*. Существуют лишь народы различных цивилизаций». *Mauss M.* L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non-civilisés (1902) // Mauss M. Oeuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris : Éd. de Minuit, 1969. P. 229-230. Отсюда парадоксальное и ставшее распространенным выражение «цивилизация нецивилизованных».

рассматривались как синонимы глобальных обществ или группы обществ, например, понятие «цивилизация» в философии истории Артюра де Гобино (его теория эквивалентных цивилизаций предшествовала теориям Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби). Но это было скорее исключение. Чаще всего культура, как и цивилизация, рассматривалась как некое свойство, или качество («культурность», «цивилизованность»), присущее определенным носителям или субъектам, будь то «общество», «народ» или личность.

В дальнейшем сферы применения понятий «общество» и «культура» то сжимались, то расширялись, завоевывая у конкурента различные элементы, проникая друг в друга, переплетаясь или сливаясь друг с другом в разных комбинациях. При этом изменялась соотносительная роль и значимость категорий «общество» и «культура», и этот процесс продолжался впоследствии и продолжается вплоть до сегодняшнего дня. *В целом можно констатировать преобладание тенденции экспансии и захвата объема понятия общества понятием культуры. Последнее сначала добавилось к первому, а затем постепенно стало вытеснять его.*

В XIX веке, да и зачастую в XX, культура определялась преимущественно через общество. Например, Эдвард Тайлор начинает свой знаменитый труд «Первобытная культура» (1871) с часто цитируемого определения, согласно которому культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слова складывается в целом из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и т.д., «усвоенных человеком как *членом общества* (курсив мой. – А.Г.)»[3].

Во Французской социологической школе, в трудах Дюркгейма и Мосса, понятие «культура», как, впрочем, и «цивилизация», рассматривается как подчиненное «обществу», включенное в него и (или) растворенное в нем. С точки зрения Мосса, культура – не что иное, как социальная система или же существующее в ней представление о самой себе. Цивилизацию он трактует как результат контактов между обществами, как своего рода «общество обществ». «...Нечто вроде гиперсоциальной системы социальных систем – вот что можно назвать цивилизацией»[4], – утверждал он.

[3] *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М.: Изд. полит. литературы, 1989. С. 18.

[4] *Mauss M.* Les civilisations. Éléments et formes // Mauss M. Oeuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris : Éd. de Minuit, 1969. P. 463.

С такой позицией во Французской социологической школе был связан ее первоначальный социологический экспансионизм, тенденция к включению в социологию самых разных социальных и гуманитарных наук. Эта тенденция в школе проявилась в отождествлении или, если угодно, неразличении таких дисциплин, как социология, этнология, этнография и социальная антропология. Последнюю, в частности, Мосс рассматривал как сравнительную социологию различных обществ, что сегодня выглядит вполне актуальным и убедительным.

Ряд видных антропологов и этнологов и во времена Дюркгейма и Мосса, и впоследствии, вслед за Эдвардом Тайлором продолжали определять, обосновывать, объяснять культуру через понятие общества; в их трудах именно общество, социальный, групповой характер считались отличительными признаками культуры и культурных явлений. В определенной мере они редуцировали понятие культуры к понятию общества даже тогда, когда активно внедряли его и обосновывали его. Такого рода взгляды мы встречаем, в частности, у таких выдающихся исследователей, как Франц Боас, Роберт Лоуи, Альфред Рэдклифф-Браун, Мелвилл Херсковитц и др.

Любопытна близость интерпретации культуры Робертом Лоуи к трактовке социальных фактов и, шире, общества Дюркгеймом. Лоуи первоначально обосновывал особое место культуры как реальности *sui generis* и необходимость объяснения культурного культурным точно так же, как ранее Дюркгейм это делал применительно к социальным фактам, обществу и к требованию объяснять социальное социальным[5]. Вместе с тем он подчеркивал социальную природу культуры , ссылаясь на приведенное выше определение Тайлора, интерпретируя культуру как «целостность социальной традиции» и объясняя культурные различия различиями групповыми[6].

Первоначально социологический взгляд на культуру растворял ее в обществе; культуру воспринимали как одну из сфер или один из институтов общества. В связи с этим возникла и сохраняется до сих пор специфическая отрасль научного знания – социология

[5] См. об этом в статье Лесли Уайта: *Уайт Л.* Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. Под ред. С. Я. Левит, Л. А. Мостовой. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 32 и дал.

[6] См.: *Lowie R. H.* An Introduction to Cultural Anthropology. N.Y.: Rinehart and Comp., 1940. P. 3.

культуры, где культура часто отождествлялась, а порой отождествляется и до сих пор, с искусством или досугом.

Постепенно, однако, положение меняется. Подобное узкое понимание культуры становится все более редким и, можно сказать, сфера его применения сужается. Если ранее, как мы видели, культуру определяли через понятие общества, то к середине XX века сложилась обратная ситуация, и она сохраняется по сей день: культура, наоборот, стала рассматриваться как отличительный признак человеческого общества. Понятие культуры с 1930-х годов все чаще конкурирует с понятием общества и становится сначала соразмерным ему по значению, а затем и более важным и употребляемым. Все чаще культура рассматривается как рядоположенное с обществом, а прилагательное «культурное» идет рука об руку с прилагательным «социальное». Все большее распространение получает термин «социокультурное».

В высшей степени характерным в данном отношении оказалось творчество Питирима Сорокина, не только выразившего отмеченные концептуальные процессы, но и существенно повлиявшего на них. В его ранних трудах, в том числе и таких фундаментальных, как «Система социологии» (1920–1921), термин «культура», в отличие от «общества» и «социального», встречается довольно редко[7]. Но уже с 1930-х годов в его трудах, прежде всего в 4-томной «Социальной и культурной динамике» (1937–1941), термин «общество» постоянно находится рядом с термином «культура», а прилагательные «социальное» и «культурное» постоянно соседствуют друг с другом и сливаются в едином термине «социокультурное»[8]. С этого времени мы встречаем их у Сорокина в самых разных выражениях и сочетаниях, в том числе таких, как «родовой социокультурный феномен («generic sociocultural phenomenon»), «социокультурная вселенная», «социокультурные системы», «социокультурные процессы», «социокультурное пространство», «социокультурное время», «социокультурная причинность», «социокультурные ценности» и т. д[9].

[7] *Сорокин П. А.* Система социологии. Т. 1–2. М.: Наука, 1993.

[8] См., в частности, сокращенную и дополненную автором версию данного труда (1957): *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Пер. с англ., коммент., послеслов. В. В. Сапова. СПб.: Изд. РХГИ, 2000.

[9] См.: Там же. *Sorokin P. A.* Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology (1947). New York: Cooper Square Publ., 1962. P. 6, 39, etc.

Любопытно и, разумеется, не случайно, что свою известную книгу «Социальная мобильность», изданную в США в 1927 году, Сорокин переиздал тридцать с лишним лет спустя уже под другим, измененным заголовком «Социальная и культурная мобильность», добавив в нее 5-ю главу из 4-го тома «Социальной и культурной динамики». И дело не только в заголовке, но и в содержании. В издании 1927 года он использует применительно к таким явлениям, как мобильность, стратификация, организация, процессы и т.д. термин «социальное». А в добавленной к более позднему изданию главе из «Социальной и культурной динамики» он пишет уже о «социальных и культурных», «социокультурных» явлениях и т.п.[10] Те же понятийные сдвиги проявились и в заглавии другого известного труда Сорокина, посвященного изложению его системы общей социологии – «Общество, культура и личность» (1947). Очевидно, что понятия культуры и культурного, наряду с понятием личности, в творчестве зрелого Сорокина занимают место, равновеликое тому, которое на его ранних этапах занимали понятия общества и социального.

Аналогичные тенденции наблюдаются и в трудах Толкотта Парсонса, различавшего, как известно, следующие первичные подсистемы человеческого действия, носящие автономный и взаимосвязанный характер: организм, систему личности, социальную систему и систему культуры[11].

В данном случае мы отвлекаемся от содержательных аспектов теорий Сорокина и Парсонса, их общих черт и различий. Из предыдущего следует, что оба они приписывают культуре значение, равнозначное понятиям «общество», «социальная система», «социальное».

Таким образом, к середине XX века во влиятельных общих теориях понятие культуры автономизируется по отношению к понятию общества, конкурирует с ним и соединяется ним в различных сочетаниях. Наблюдается переход от предшествующей эпохи господства парадигмы «общества» и «социального» к комбинированной парадигме «общества-культуры» и «социокультурного».

---

[10] См.: *Sorokin P. A.* Social and Cultural Mobility. Glencoe: The Free Press of Glencoe, 1959.

[11] См., в частности: *Парсонс Т.* Понятие общества: Компоненты и их взаимоотношения (1966) // Теоретическая социология. Антология. Под ред. С. П. Баньковской. Ч.2. М.: Книжный Дом «Университет», 2002. С. 3 и дал.

Постепенно, вслед за этим, на рубеже XX–XXI веков отмеченная тенденция усиливается. Культура стала обретать тот статус, который ранее занимало общество, а именно статус парадигматической категории и универсального объяснительного принципа. Социальные структуры и их развитие стали рассматриваться как результат действия совокупности культурных образцов, ценностей, традиций, символов и смыслов. «Культурология», независимо от того, применяется данный термин, использованный в 1946 году Лесли Уайтом, или нет, стала проникать в социологию в качестве своего рода троянского коня и вытеснять ее из традиционных проблемных областей.

Наблюдается своего рода вытеснение и замещение «общества» «культурой». В настоящее время последняя превращается в некую базовую инстанцию, к которой постоянно прибегают для объяснения специфики общества: последнее все чаще рассматривается скорее как следствие культуры, чем как ее причина. В каком-то смысле культура в современной социологической теории выступает как аналог марксова понятия «базис». Если раньше особенности культуры объясняли особенностями общества, то теперь в социологии и смежных дисциплинах особенности общества в самых разных вариантах – будь то группа, социальное взаимодействие и т. п., – принято объяснять всякого рода особенностями культуры.

Наука о культуре обретает собственное самосознание, что проявилось, в частности, в изобретении Лесли Уайтом, более ста лет спустя после изобретения Контом слова «социология», термина «культурология», укоренившегося в России и обретшего здесь вторую родину.

Наблюдается своего рода «культурализация» социальных наук, а также различных сфер социальной практики. Этот процесс происходит в социологии[12], экономике, политической науке и практике[13]. Эта тенденция прослеживается и в «cultural studies», и в «культурной социологии» Джеффри Александера и его сотрудников из воз-

---

[12] Обзор некоторых подходов, свидетельствующих о «культурном повороте» в социологии последних десятилетий см.: *Родригес Морато А.* Консенсус и споры о культуре в нынешней социологии // Социологический ежегодник 2009. Сб. научных трудов. М.: ИНИОН РАН; Каф. общей социологии ГУ –ВШЭ, 2009. С. 56–70.

[13] О «культурализации политики» см., в частности, в книге С. Жижека «О насилии». М.: Европа, 2010.

главляемого им «Центра культурной социологии». Отвергая «социологию *культуры*» («sociology *of* culture») как особого направления исследований *внутри* этой дисциплины, он отстаивает культуралистский подход *к* самой социологии[14].

В середине XX века социологи-теоретики опасались реификации общества, его гипостазирования, выступали против «сверхсоциализированной концепции индивида». Сегодня есть основания констатировать наступление «сверхкультурализованной» концепции общества, наделения культуры теми же свойствами реификации, качествами особого рода субъекта и актора, которые в свое время приписывались обществу, вызывая опасения и критику теоретиков[15]. Понятие «культура» постепенно проникает в самые разные социальные науки и занимает в них центральное положение. Этот процесс сопровождается ослаблением аналогичных позиций понятия «общество», «социальность» или «социальное». Некоторые зарубежные коллеги и вовсе призывают отказаться от понятия «общество», хотя эти призывы звучат не очень убедительно и мало кто спешит к ним прислушаться[16].

«Культурализм» в известном смысле выступает, с одной стороны, как аналог, с другой – как замена «социологизма» в качестве теоретической парадигмы. В этой связи можно отметить, что сегодняшняя попытка опровержения социологизма, предпринятая некоторыми российскими исследователями, немного опоздала, потому что это уже было сделано примерно пятьдесят лет назад. Именно тогда в социологической теории существовала указанная боязнь

---

[14] См., в частности: *Alexander J. C.* The Meanings of Social Life. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 5, etc.

[15] Впрочем, опасения и отдельные упреки такого рода в культурной антропологии существовали и в первой половине XX в. Критиковались попытки реификации культуры, ее мистификация, отрыв от общества и т. п. Роберт Линд в своей известной работе «Познание для чего?» (1939) подчеркивал, что культура «не работает», «не движется», «не изменяется», все это делают с ней люди; что «не культура, а люди красят ногти». См. об этом: *Уайт Л.* Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. Под ред. С. Я. Левит, Л. А. Мостовой. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 33 и дал. Тем не менее такие упреки отвергались ссылками на признание роли социальных носителей культурных явлений – обществ, групп, приводящих культуру в движение и придающих ей определенный облик.

[16] См. статью «Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности» в настоящей книге.

реификации общества, «сверхсоциализированной концепции индивида» и т. п. С тех пор эта угроза миновала: позиции холизма, а вместе с ним – социологизма, оказались основательно потесненными благодаря возрождению и укреплению позиций психологического редукционизма и методологического индивидуализма в социологической теории. В настоящее время именно с ними, а не с социологизмом, в первую очередь приходится конкурировать культурализму в социологической теории. С другой стороны, в последние годы в социологии высказываются суждения относительно несостоятельности реификации самой культуры и, соответственно, культуралистской парадигмы.

Подводя итог настоящим заметкам, можно сделать следующий вывод. Если использовать модное в последние годы слово, то в интересующем нас аспекте мы наблюдаем три следующих друг за другом «поворота» («turns») в социологической теории XIX – начала XXI века: 1) к «обществу» («социальному»); 2) к «обществу-культуре» («социокультурному»); 3) к «культуре» («культурному»). Параллельно прослеживаются и маятниковые «повороты» от социального реализма (или холизма) к социальному номинализму (или индивидуализму), и обратно. Но это уже тема других заметок или специальных историко-социологических исследований и наблюдений.

МОДА, НАУКА, МИРОВОЗЗРЕНИЕ. О ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ В РОССИИ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ*

О МОДАХ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Как известно, мода действует в науке, так же как и во многих других областях культуры. Это относится даже к естественным наукам, не говоря уже об общественных и гуманитарных. Данный факт хотя и не всегда очевиден, но в общем не вызывает сомнений. Другое дело – вопрос об отнесении тех или иных конкретных явлений науки к моде: что следует относить к моде, а что нет? Здесь, конечно, точки зрения гораздо более разнообразны и противоречивы. И это неудивительно, так как мода всегда и везде, в том числе и в одежде, идет рука об руку и переплетается с другими, внемодными факторами. Ясно также, что приписывание модного характера тем или иным научным идеям или высказываниям чаще всего воспринимается как оскорбление и отвергается их авторами или теми, кому эти идеи и высказывания почему-либо дороги. То же самое относится, скажем, к искусству и литературе. Заметим, что, по существу, заблуждаются и те, кто рассчитывает оскорбить кого-либо констатацией модности чего-либо, и те, кто оскорбляется подобной констатацией.

Как и в других областях культуры, присутствие и влияние моды в науке невозможно оценивать однозначно, негативно или позитивно. Мода в науке, как и в искусстве, может, хотя и не обязательно, играть вполне позитивную роль и стимулировать ее развитие. Многие выдающиеся явления в науке и в искусстве начинались как моды, становились модами или были в моде, но это не помешало им стать классическими и остаться в них на века. В моде при жизни их создателей были произведения Пушкина, теория относительности

---

* В статье частично использованы материалы некоторых предыдущих работ автора. См., в частности: Социология и гражданская религия в современной России // Социология и современная Россия / Под ред. А. Б. Гофмана. – М.: ГУ ВШЭ, 2003. – С. 84–107; Теоретическая социология в России: Возможности и перспективы развития / *Резник Ю. М., Тощенко Ж. Т., Гофман А. Б., Москвичев Л. Н., Щербина В. В., Перепелкин Л. С.* // Личность. Культура. Общество. М., 2007. Т. 9. Вып. 4. С. 112–129.

Эйнштейна, психоанализ Фрейда, философия Бергсона, кибернетика и т.д., не говоря уже о более «легких» жанрах с их собственной классикой. Сегодня никто уже не квалифицирует эти творения как «моды», хотя в свое время они наделялись модными значениями. В общем, будущее, когда оно становится прошлым и настоящим, обнаруживает, *что* было *только* модой, а *что* – еще и фундаментальным или даже выдающимся культурным творением, которое надолго остается в актуальном интеллектуальном обращении или к которому постоянно возвращаются.

Социология, на мой взгляд, по причинам, заслуживающим специального рассмотрения, относится к числу научных дисциплин, особенно подверженных влиянию моды. Это касается как социологии вообще, так и того, что находится «внутри» нее: теорий, понятий, методов, проблематики и т.д. Как и в любых других областях, в которых присутствует мода, мы обнаруживаем здесь весь набор атрибутивных ценностей моды, к которым относятся ценности современности, универсальности, игры и демонстративности[1]. Модными значениями наделяются самые различные явления данной науки, как устойчивые, так и мимолетные, как «позитивные», так и «негативные» с точки зрения ее развития. Некоторые превращаются в более или менее устойчивые тенденции, другие быстро исчезают. Некоторые из них имеют глобальное распространение, другие ограничены социологическим пространством отдельных стран, в том числе России. Социология как таковая в прошлом бывала в моде, чего нельзя сказать о нынешнем времени. Тем не менее *внутри* самой социологии мода, на мой взгляд, сегодня существует и присутствует весьма зримо и активно. Складывается даже впечатление, что чем меньше мода *на социологию*, тем больше мод *внутри социологии*. Остановлюсь на нескольких таких теоретико-социологических модах, выступающих либо раздельно, либо в различных комбинациях друг с другом.

1. Туманность, расплывчатость и противоречивость теоретических конструкций.

Это мода почти мирового масштаба. В последние годы невнятность и расплывчатость теоретических построений стали

[1] Об атрибутивных ценностях моды см.: *Гофман А. Б.* Мода и люди: Новая теория моды и модного поведения. 5-е изд. М.: Книжный Дом «Университет», 2013. С. 20-44.

восприниматься как синонимы глубины и признаки хорошего вкуса в социологии. Можно сформулировать своего рода закон: *чем более туманна, невнятна и противоречива социологическая (или называющая себя таковой) теория, тем больше у нее шансов стать популярной в научном сообществе*[2].

Отчасти такая тенденция объясняется различным престижем, приписываемым определенным занятиям и интеллектуальным ролям в профессии социолога. Попробуем осуществить следующий мысленный эксперимент. Представим себе некую социологическую теорию, которая будет вполне объясняющей, непротиворечивой, ясной, убедительной и т. п. , в общем, «хорошую» теорию. Что тогда делать другим специалистам? Очевидно, им остается лишь принять эту теорию и популяризировать ее или же подтверждать ее своими собственными исследованиями, в крайнем случае добавляя к ней еще кое-что. Ни в научном сообществе, ни у широкой публики такого рода занятия не пользуются большим уважением. Правда, можно попытаться опровергнуть эту теорию, что могло бы обеспечить некоторый успех, но все равно такой род занятий будет носить вторичный и не очень престижный характер.

А теперь представим себе другую теорию: состоящую из туманных, расплывчатых идей и намеков, многозначную, противоречивую, незавершенную и т. п. В этом случае у других аналитиков появляется чудесная возможность для самовыражения, для упражнения своих аналитических и интерпретативных способностей и даже, в процессе интерпретации данной теории, для продвижения своих собственных взглядов. Интерпретаций может быть много, они могут носить разнообразный и взаимоисключающий характер. Одни аналитики могут утверждать, что автор имел в виду одно, другие – другое. Разворачиваются оживленные дискуссии, и все, что называется, на виду и при деле. Дебатируемая теория в содержательном отношении может быть разной, «плохой» или «хорошей». Она может содержать выдающиеся, интересные и плодотворные идеи, она может играть в высшей степени стимулирующую роль, но ее успех во многом бывает связан именно с ее расплывчатостью, туманностью, многозначностью, незавершенностью, иными словами, теми

[2] Ранее мне приходилось уже высказываться об этом. См.: *Gofman A.* A vague but suggestive concept: The «total social fact» // Marcel Mauss: A centenary tribute / Ed. by W. James and N. J. Allen. N.Y.; Oxford: Berghahn, 1998. P. 63–65.

ее чертами, которые дают простор для любых истолкований, выдвижения и продвижения любых идей, милых сердцу интерпретатора, пропагандиста или критика подобной теории. Особенно значительным такой успех бывает в сочетании с эпатажем и политической ангажированностью.

Классическим примером последнего рода может служить судьба такой выдающейся теории, как марксизм. Известно, что значительная часть интерпретаций Маркса основана на его неоконченных трудах (включая «Капитал»), на фрагментарных рукописях, письмах, а иногда даже черновиках писем. Маркс не опубликовал никакого обобщающего труда, подобного шеститомному «Курсу позитивной философии» Огюста Конта или десятитомной «Системе синтетической философии» Герберта Спенсера, хотя планировал это сделать. Многие главные понятия теории Маркса чрезвычайно туманны и расплывчаты. Несмотря на все эти особенности его творчества, а точнее, благодаря им, марксизм стал одной из самых влиятельных социальных теорий XX века, а марксистская и марксологическая литература по масштабу сравнима разве что с библеистикой и богословской экзегетикой. На сегодняшний день существует огромное множество самых разнообразных интерпретаций Маркса, или марксизмов: близких друг другу и взаимоисключающих; вульгарных, тонких и изысканных; глубоких и поверхностных; более и менее радикальных в политическом отношении; стремящихся базироваться на его текстах или далеко отошедших от них. Значительное число экзегетов стремились и стремятся открыть «подлинного» Маркса. Другие, наоборот, решив, очевидно, что это бесполезно, исполняют своего рода «вариации на тему» Маркса, не обращая на его собственные тексты особого внимания. Нередко то, что сегодня называется марксистской теорией, означает по сути лишь то, что Маркс «мог бы» в принципе так думать и высказываться.

Во избежание неверного истолкования предыдущего, необходимо внести несколько уточнений. Отмеченная мода – отнюдь не то же самое, что сложность и специальный характер научного языка как такового, который, разумеется, не может и не должен быть понятен кому угодно. Я не утверждаю, что чрезвычайная популярность теории Маркса вызвана *только* многозначностью, фрагментарностью и незавершенностью его творчества. Я хочу

лишь подчеркнуть, что эти черты, наряду с другими, отчасти объясняют успех марксизма, а также возвращающуюся время от времени в большем или меньшем масштабе моду на него, возникшую еще при жизни автора. Именно поэтому сегодня многие социологические и политические идеи, имеющие к Марксу весьма отдаленное отношение, либо не имеющие никакого, нередко приписываются именно ему.

Нечто подобное мы наблюдаем и с веберианством: творчество Вебера, на мой взгляд, сходно в данном отношении с творчеством его выдающегося соотечественника. Тем более отмеченная мода присутствует во многих нынешних теориях «постмодернизма», придающего невнятности, туманности и расплывчатости теоретических построений, а также размыванию границ между научным и вненаучным познанием, программное и принципиальное значение.

У некоторых социологов-теоретиков прошлого и настоящего отмеченная туманность носит непреднамеренный характер. Но в последние годы, именно вследствие своей модности, она нередко является результатом специальных усилий и стараний теоретиков, сознательно стремящихся сделать свои конструкции как можно более невнятными и не поддающимися интерпретации.

2. Мода на критику «позитивизма» в социологии и его громогласное опровержение.

Эта мода тесно связана с предыдущей и носит достаточно устойчивый характер, иногда уходя в тень, но время от времени актуализируясь и возвращаясь в сферу теоретико-социологического знания[3]. При этом «позитивизм» давно уже превратился в своего рода Протея, принимающего самые разные обличья, так что идентифицировать его уже практически невозможно, и непонятно, о чем, собственно, идет речь, когда он решительно и беспрестанно отвергается. К настоящему времени мы встречаем множество самых разных «позитивизмов», нередко исключающих друг друга, иногда реальных, иногда придуманных их критиками. Единственное, что

---

[3] Об этой тенденции мне также приходилось ранее высказываться. См., в частности: *Гофман А. Б.* История социологии и история социальной мысли: Общее и особенное // Гофман А. Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 360–361; *А. Б. Гофман*: «Социальная реальность... – это сфера свободы»: Интервью Б. Докторова с А. Гофманом. См. в настоящем сборнике.

объединяет к настоящему времени различные версии «позитивизма», – это, пожалуй, то, что он стал бранным словом. Многочисленные ниспровергатели «позитивизма» сначала рисуют заведомо упрощенный, утрированный и отталкивающий образ этого нехорошего явления, а затем успешно доказывают его несостоятельность. При этом оно в действительности не существует нигде, кроме как в истолкованиях самих ниспровергателей. Поколения решительных борцов с «позитивизмом» в социологической теории сменяют друг друга, последующие обвиняют в этом грехе предыдущие поколения самих борцов, но затем сами обвиняются в нем же, так что он никак не исчезает. На мой взгляд, за критикой подобного мифического «позитивизма» часто скрываются, осознанно или неосознанно, с одной стороны, критика социологии и науки в целом, а с другой – стремление утвердиться в них же.

На это можно, конечно, возразить, что наука не стоит на месте, что изменяются эталоны научности, и старые рамки позитивизма мешают его дальнейшему развитию. Именно этим и занимаются в последние годы сторонники «постмодернизма» или те, кто пытается внедрить его в социологию. Нередко такого рода критика может быть полезной и играть стимулирующую роль для развития социологического знания. Но в этих случаях речь чаще всего идет не о социологии, а о чем-то другом: о философии познания, социальной мысли, социальной метафизике, социальной эпистемологии и т. п. И не надо последние выдавать за первую; такое смешение препятствует развитию как социологии, так и других форм социального и гуманитарного знания. Очевидно, и на это можно возразить (что часто и делается), утверждая, что мы не знаем, где граница между ними, но это возражение представляется неубедительным. Знаем мы или не знаем, где *точно проходит эта граница*, но мы *точно знаем, что она существует*. Ее вполне можно провести на основе тех или иных критериев – другое дело, что занятие это опять-таки не для социологии. Иначе нам придется признать отсутствие различия между физикой и метафизикой и вообще между наукой и философией. Между тем не только наука отделяет себя от философии, но и сама философия нередко выводит себя за пределы научного знания.

Возникает подозрение, что для борцов с «позитивизмом» он стал воплощением теоретической строгости, ясности, убедительности, доказательности и вообще научности. Иными словами, данная

мода стала своего рода спутником или обратной стороной моды предыдущей.

3. Мода на провозглашение или предсказание упадка, конца или смерти чего-либо: социальных явлений, институтов или процессов.

В последние годы и десятилетия социологи-теоретики провозгласили множество подобных «концов». Среди них: «конец идеологии», «конец современности», «конец истории», «конец политики», «упадок публичной сферы», «падение публичного человека», «смерть класса» и т.д. В этом списке мы находим и объявления об упадке и конце «социального», «общества» и самой социологии.

Влияние этой моды сегодня наблюдается и у романистов. Например, близкий к наукам о человеке французский писатель Мишель Уэльбек констатирует и прогнозирует не только конец общества, но и конец сексуальности, утверждая, что она останется уделом «эротической элиты», тогда как основная масса населения вынуждена будет довольствоваться ее суррогатами[4]. Иногда, видимо, учитывая эту моду на «конец», авторы выносят это слово в заглавие своих книг даже тогда, когда в самом тексте речь о нем не идет, видимо, рассчитывая на то, что это будет способствовать продвижению и популярности их публикации. Так, в сущности, произошло с известной книгой публициста Джона Хоргана, озаглавленной «Конец науки», хотя в тексте самой книги об этом конце речь практически не идет. [5]

Можно даже говорить о формировании специфической *социологической эсхатологии* и *моде на нее*. Теоретики торжественно декларируют и регулярно сообщают своим коллегам и широкой публике не только о том, что их родная дисциплина ни на что не способна, что она не справилась и не справляется со своей исторической миссией, но и о том, что ей вообще приходит конец[6]. При этом авторы таких прогнозов, как правило, не спешат покидать свою погибающую науку, и их никак нельзя сравнить с крысами, покидающими тонущий корабль. Наоборот, судя по всему, они чувствуют себя в ней достаточно комфортно.

---

[4] *Уэльбек М.* Возможность острова (2005). СПб.: Азбука, 2012. С. 325.

[5] *Хорган Д.* Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб.: Амфора/Эврика, 2001.

[6] Подробней об этом см. ниже.

4. Мода на провозглашение чего-либо несуществующим.

Подобных мод в мировой и отечественной социологической теории немало. Они связаны с предыдущей модой, нередко вырастают из нее и переплетаются с ней. Это неудивительно, так как от декларации конца или исчезновения чего-либо до констатации его отсутствия вообще, вечного или нынешнего, – один шаг.

Так произошло с тем же понятием общества[7]. Тезис о том, что общество уже не существует или не существовало никогда, с разными обоснованиями и с разных позиций (методологического индивидуализма, глобализма, антитоталитаризма и т. д.) мы находим у самых разных теоретиков: Й. Элстера, И. Уоллерстайна, Дж. Урри, А. Турена (опубликовавшего когда-то книгу «Производство общества»)[8] и др. В некоторых трудах доказывается, что современная социология «больше» не является изучением общества. Очевидно, что такие декларации базируются на нехитрой процедуре сужения понятия общества до масштабов нации-государства, чем социология, разумеется, никогда не ограничивалась. Более того, при своем зарождении и в ходе дальнейшего развития она решительно противопоставляла понятия государства и общества и рассматривала в качестве обществ явления самого разного масштаба и уровня, включая группы (в том числе малые), ассоциации, социальные отношения, взаимодействия и т. п.[9]

При этом, несмотря на отмеченные декларации, понятие общества продолжает широко использоваться, причем, что забавно, даже теми авторами, которые отрицают реальное существование этого явления[10]. По-видимому, последние, выдвигая тезисы вроде того,

---

[7] См. об этом: статью «Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности» в настоящем издании.

[8] *Touraine A.* Production de la société. P. : Seuil, 1973.

[9] На это, в частности, справедливо обратил внимание Ален Кайе. См.: *Caillé A.* Note sur l'idée de société // Caillé A. Théorie anti-utilitariste de l'action. P.: Découverte, 2009. P. 180-182.

[10] Так, упомянутый Йон Элстер в своей известной книге «Цемент общества» приходит к категоричному выводу: «Не существует никаких обществ; существуют только индивиды, взаимодействующие между собой». См.: *Elster J.* The cement of society: A study of social order. Cambridge: Cambridge univ. press, 1990. P. 248. Таким образом, получается, что книга посвящена *цементу того, что не существует*. Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Существует ли общество?...

что «в современном *обществе* нужно отказаться от понятия *общества»*, просто не могут обойтись без данного понятия, хотя и призывают к этому других.

В конце 1990-х годов наш уважаемый коллега и друг Александр Филиппов шокировал отечественных социологов, торжественно заявив, что «теоретической социологии в сегодняшней России нет»[11]. Коллеги, естественно, удивились и взволновались, задавшись вопросом: «А чем же мы, собственно, до сих пор занимались?». Но автор тезиса тут же их успокоил, признав, что «теоретическая деятельность» в российской социологии все же есть. На мой взгляд, если так обстоят дела, то это не так уж и плохо. По крайней мере, это лучше, чем обратное: гораздо хуже было бы, если бы теоретическая социология в стране существовала или даже процветала, а теоретической деятельности в социологии бы не было.

Я не думаю, что следует придавать столь важное концептуальное значение различению «теоретической деятельности» в социологии, которая в интерпретации Филиппова выглядит несколько суженной и обедненной[12], и «теоретической социологией»[13]. Но с другой стороны, такое различение и противопоставление оказались весьма эффективными с точки зрения привлечения внимания коллег к феномену отсутствия, а именно отсутствия того, чем, как они полагали, они занимались.

К этому же жанру относится и полное отрицание в российской социологии таких явлений, как модернизация, гражданское общество или средний класс в России, и, соответственно, отрицание уместности использования соответствующих понятий применительно к российскому обществу. Правда, нередко после громогласного

---

11 *Филиппов А.* Теоретическая социология // Теория общества: Фундаментальные проблемы / Под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 1999. С. 7.

12 С его точки зрения, ее «можно рассматривать либо как результат приложения усилий тех ученых, которые ориентированы преимущественно на эмпирию и теоретизируют, так сказать, *ad hoc*, либо – в редких случаях – как реализацию собственно теоретического интереса». См.: *Филиппов А.* Теоретическая социология. С. 8. Остается неясным, почему «теоретическая деятельность», в отличие от «теоретической социологии», не может быть систематической и ориентированной на целенаправленную разработку теорий различного масштаба, а «теоретическая социология», наоборот, не может квалифицироваться как теоретизирование *ad hoc*.

13 Она понимается в данном случае как устойчивая совокупность «взаимосвязанных коммуникаций определенного рода». *Филиппов А.* Теоретическая социология. С. 8.

объявления этого небытия дается небольшое уточнение, что все эти явления не существуют в том же смысле или в том же виде, что в «западных» обществах[14], но эти тихие уточнения уже не слышны после предыдущих громких деклараций.

5. Мода на самобичевание, обличения, жалобы, обвинения и упражнения в доказательстве того, что социология вообще и (или) российская социология в частности ничего или почти ничего не смогла, не может и никогда не сможет сделать.

Эта мода непосредственно связана с предыдущими двумя. В определенном смысле она представляет разновидность моды № 3, применительно к самой социологии. Самое любопытное и забавное в этой ситуации состоит в том, что такого рода мода существует не вне, а внутри самой социологии, и сами социологи со своего рода мазохистским удовольствием доказывают полную несостоятельность того, чем они занимаются. Правда, о самих себе конкретно они, конечно, речь не ведут; обычно имеется в виду дисциплина как таковая и другие ее представители: сам обличитель автоматически оказывается как бы вне критикуемого объекта. Подобная тенденция носит достаточно распространенный характер; она наблюдается и в российской социологии.

Возьмем, например, статью другого моего бесконечно уважаемого друга, видного российского социолога Льва Гудкова, который, несомненно, внес и вносит значительный вклад в развитие как эмпирической, так и теоретической социологии. Статья называется «Есть ли основания у теоретической социологии в России?» и основана на его докладе на XVI симпозиуме «Пути России» (Москва, Интерцентр-МВШСЭН, 23–24 января 2009 года)[15].

Как и Александр Филиппов, автор констатирует отсутствие «теоретических дискуссий в российской социологии». Но в отличие от Филиппова, он рассматривает это как признак того, что «нет теоретической работы в отечественной социологии (равно как и в других гуманитарных дисциплинах)»[16].

---

[14] Уместно спросить в таком случае: а что, собственно, в России существует в том же смысле и виде?

[15] *Гудков Л.* Есть ли основания у теоретической социологии в России? // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. М., 2009. № 1. С. 101–116.

[16] Там же. С. 105.

Зато, опять-таки в отличие от Филиппова, Гудков признает, что по крайней мере номинально теоретическая социология в России есть. Но уж лучше бы ее не было, настолько она скверная и никуда не годится. Теоретический анализ в данной статье служит выражением горечи, боли, обиды автора на и за социологию и общество. Это в буквальном смысле крик души российского социолога. Отсюда обличительный пафос, морализм, пессимизм и безысходность в констатациях и выводах, касающихся состояния социологической теории в России, да и в мире. Помимо прочего, автор обвиняет российскую теоретическую социологию в следующем: в отсутствии самостоятельного интереса к различным сторонам человеческого существования; в вульгарности представлений о российском обществе; в бедности ценностных оснований; в убогости представлений о человеке и обстоятельствах его существования; в слепоте и неспособности к пониманию своего национального и исторического прошлого и своеобразия своего культурного пространства; в «мелкотемье» и «ползучем эмпиризме» и т. д.[17]

Самое удивительное, что, потратив почти все пространство статьи на доказательство полной несостоятельности российской теоретической социологии и недостижимости ее «западного» идеализированного образца, автор завершает совершенно неожиданным выводом. Оказывается, сегодня ресурсы нынешней западной социологии тоже заканчиваются, и «она постепенно превращается в академическую резервацию, зону интеллектуального застоя и консерватизма»[18]. Зато оценка перспектив российской социологии вдруг становится весьма радужной, причем основание этого внезапного оптимизма выглядит в высшей сте́пени своеобразно: «...Именно в России, как и в других странах догоняющего развития, особенно там, где барьеры на пути модернизации ведут к появлению обходных, параллельных или возвратных процессов, а значит, возникают совершенно новые социальные образования (шунты, заболачивание, тупики человеческого развития и т. п.), там возможности для теоретической работы социолога предельно благоприятны и широки»[19]. В такой интерпретации реализация старого политического лозунга «Чем хуже, тем лучше»

[17] *Гудков Л.* Есть ли основания у теоретической социологии в России? С. 104, 112 и др.

[18] Там же. С. 116.

[19] Там же.

оказывается чрезвычайно полезной и актуальной для развития социологической теории. Точно так же можно было бы обосновывать благоприятнейшие и широчайшие перспективы развития диетологии в африканских странах, где наблюдается острая нехватка продуктов питания, и население голодает.

Хотя в статье, на мой взгляд, встречается ряд темных мест, явных и скрытых противоречий, которые не снимаются отдельными оговорками, с автором трудно не согласиться в том, что в отечественной социологии очень много мусора, причем, на мой взгляд, его даже не всегда можно назвать социологическим. Прав Гудков и в том, что необходима деэтатизация социальной науки, т.е. отказ от вмешательства государства в собственно научную деятельность. Не вызывает сомнений и то, что нередко использование «западных» понятий и теорий российскими социологами совсем не означает их понимания и уместности в определенных социокультурных контекстах, что оно не дает прироста нового знания, будучи лишь признаком участия в интеллектуальной моде и чисто внешней демонстрацией профессионализма. Мне тоже нередко приходится сталкиваться с подобным явлением, когда социологи, в частности, молодые, перечисляя некий «джентльменский набор», т.е. список, состоящий из нескольких классических и современных известных имен зарубежных авторов, вырывая из их текстов какие-то фрагменты, совершенно не понимают, о чем речь, толкуют их произвольно, пускают обширные клубы теоретического тумана (см. моду № 1) или же изрекают банальнейшие истины, без всякой содержательной необходимости апеллируя к славным именам.

Но методология анализа моего уважаемого коллеги, приводящего его к сверхнегативным оценкам состояния российской социологии, а заодно и российского общества, вызывает сомнения. Я имею в виду прежде всего способы сравнения и эталоны для этих оценок.

Вслед за И.С. Коном и В.А. Ядовым Гудков признает, хотя и вскользь, чрезвычайно кратко (эта краткость бросается в глаза, особенно на фоне пространных и развернутых обличений, возмущения, горьких и печальных констатаций), «некоторый прогресс» и «вполне очевидные позитивные изменения» по сравнению с предшествующим, советским периодом[20]. Но это сравнение, как

[20] *Гудков Л.* Есть ли основания у теоретической социологии в России? С. 106.

можно понять из текста статьи, не имеет особого значения. Не имеет значения также и сравнение с зарубежным *реальным, а не идеализированным,* состоянием социальной науки и социального опыта. Автор против «прямого» заимствования понятий и теорий и их «механического» приложения к российской действительности, и это можно только приветствовать. Вопрос только в том, как определить, где «прямое» и «механическое», а где «непрямое» и «немеханическое»? Как и в советские времена, из лексикона которых взяты данные характеристики (оттуда же – и выражение «мелкотемье»), это остается неясным.

Гудков формулирует базовое теоретико-методологическое положение о том, что сравнивать нынешнее состояние социологии и, в частности, социологии теоретической, надо «с уровнем «должного», с тем пониманием теоретической работы, которое присутствует у И. С. Кона и Ю. А. Левады, с «идеальным» представлением о теории, пониманием, для чего она нужна, как связана с «корректной, серьезной исследовательской работой»[21]. Исходя из этого положения, он приходит к выводу, согласно которому «идет постоянное снижение интеллектуального уровня науки (разумеется, по отношению к **должному** и **ожидаемому**, а не к фактическому уровню советской и постсоветской науки)»[22]. Значительная часть остальных обвинений российской социологии проистекает из этого положения и является его конкретизацией. Удивляет при этом пренебрежительное отношение автора к просветительской, переводческой, преподавательской деятельности в области социологии как таковой, независимо от ее качества. Судя по тексту, в его глазах это деятельность как минимум второго сорта и в общем не дающая плодотворных результатов. Между тем понимание теоретической работы у Кона и Левады, на которую ссылается Гудков и высокий уровень которой не вызывает сомнений, неотделимо от просвещения и образования, чему они в большой мере посвятили свою жизнь. Конечно, плоды такого рода деятельности бывают видны не сразу, но то, что они существуют, неоспоримо.

Автор неявно рисует некий идеальный образ того, какой *должна быть* истинная социологическая теория, а затем с упоением демонстрирует, насколько реальная теория ему не соответствуют. Если

---

[21] *Гудков Л.* Есть ли основания у теоретической социологии в России? С. 109

[22] Там же. С. 113.

по сравнению с советским периодом, как признает автор, уровень российской социологии все-таки вырос, то почему по отношению к «должному» и «ожидаемому» он постоянно снижается? Ведь в таком случае даже по отношению к этому идеальному уровню он должен был бы вырасти. Наконец, и это главное, уместно задаться вопросом: кем формулируется этот «должный» уровень науки и кем он «ожидаем»? Может быть, дело как раз в завышенных и необоснованных ожиданиях аналитиков, ориентированных на идеальный уровень? Очевидно, что если некие социологи сформулировали и ожидали этот идеальный высокий уровень науки (а заодно и общества), а реальность не оправдала их предсказаний и ожиданий, то это говорит лишь о качестве данных предсказаний и ожиданий. Нынешние же разочарования проистекают прежде всего отсюда: некоторые представления о «должном» (в познавательном и нравственном смыслах) и «ожидаемом» оказались «завышенными» или утопическими, в общем, ошибочными. И винить кого-то в том, что реальность не соответствует некоему утопическому идеалу, – занятие не новое, но наивное.

Важное место в статье Льва Гудкова занимает обсуждение старого и вечно актуального вопроса о соотношении научного познания и внешних по отношению к нему ценностей. Полностью согласен с ним в том, что если для иллюстрации и критики политической ангажированности социальной науки кто-то выбирает именно тех социологов, ангажированность которых носит оппозиционный по отношению к нынешней власти характер, то ценностная нейтральность таких критиков вызывает, мягко говоря, сильные сомнения. Особенно в России, где критика оппозиции власти прямо или косвенно означает поддержку последней. Очевидно, что в российском обществе, как и в других авторитарных обществах, ангажированность провластная хорошо вознаграждается и гораздо более выгодна, чем противоположная, влекущая за собой разного рода наказания и неприятности для «ангажированных». Понимание этой старой и вечной истины не требует особого интеллекта, поэтому лизоблюды всех мастей в нашей стране всегда чувствовали и чувствуют себя отлично, о чем свидетельствует и классическая русская литература.

Тем не менее решительное осуждение «постмодернистов» (к этой категории автор относит самые разные направления,

в том числе и те, которые, собственно, к постмодернистам обычно не причисляются) за их общее отстаивание принципа «свободы от ценностей» социального ученого мне представляется необоснованным[23]. При обсуждении данной проблемы автор, как и его оппоненты, опирается на сакральную фигуру Макса Вебера. Не могу согласиться с Львом Гудковым в оценке, точнее, недооценке его знаменитой лекции «Наука как призвание и профессия»[24]; ссылка на тысячестраничную интеллектуальную биографию Вебера, написанную Й. Радкау[25], не выглядит убедительной. Разумеется, в этой публичной лекции Вебер не представил методологические принципы своей социологии *целиком*; это невозможно, и в ней он не ставил перед собой такую задачу. Но это не значит, что там не содержатся некоторые принципиальные идеи, чрезвычайно важные для Вебера и ни в чем не расходящиеся с теми, которые изложены в других его трудах. Упоминаемое Гудковым веберовское различение практических оценочных суждений, с одной стороны, и теоретического отнесения к ценности, с другой, проводившееся под влиянием Риккерта, хорошо известно. Известно также, что немецкий социолог никогда и нигде (в том числе и в упомянутой лекции) не призывал к беспринципности, к отсутствию убеждений и не смешивал их с научной объективностью. Сам он активно занимался общественно-политической деятельностью и не воздерживался не только от теоретического «отнесения к ценности», но и от «практических оценок», постоянно высказываясь по различным актуальным политическим вопросам.

Суть позиции Вебера в данном вопросе, на мой взгляд, можно резюмировать следующим образом. Во-первых, теоретическое отнесение к ценности он никоим образом не отождествляет с политической ангажированностью. Во-вторых, и это, по-моему, особенно важно, он обосновывает не отказ социального ученого от «практических оценок» (политических, религиозных, нравственных и т. п.), а необходимость *отделения, пространственного и временнóго*, его деятельности от этих оценок. Смысл его высказываний, в том числе

---

[23] Замечу, что как раз собственно постмодернисты выступают против этого принципа.

[24] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.

[25] *Radkau J.* Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens. – München: Hanser, 2005.

в «Науке как призвании и профессии», заключается в том, что ученый вполне может выступать и в роли политика или религиозного проповедника, но не там и не тогда, когда он занимается наукой или преподаванием в университете (между прочим, он не разделял последние два занятия), а в другое время и в другом месте. Вебер против смешения научной и «практической» деятельности. Нельзя подменять одну этику другой, выдавать этику политическую или религиозную за научную: подобная подмена не этична и вредна и для науки, с одной стороны, и для политики, религии и других «практических» областей – с другой. Именно в этом, как мне представляется, состоит пафос веберовских взглядов на соотношение науки и вненаучных, внепознавательных ценностей. В данном отношении, кстати, его позиция была близка позиции Дюркгейма.

В своей критике современной российской социологии Лев Гудков, как мне кажется, продолжает две традиции российской социальной мысли, причем как советской, так и досоветской. Это не значит, впрочем, что в России не было и противоположных традиций. Речь идет именно о том, что критик, осознанно или неосознанно, выбрал и продолжил те, которые ближе ему, по крайней мере, в настоящее время.

Первая – это традиция нравственного обличения и радикальной критики с позиций утопического идеала, в том числе в сфере социальной науки или под видом социальной науки. Как писал Николай Константинович Михайловский, выражая эту фундаментальную традицию российской мысли, социология «должна начать с некоторой утопии»[26], т. е. с того самого «должного» и «ожидаемого», о котором см. выше.

Вторая традиция, воспроизводимая Гудковым и тесно связанная с первой, – это высокая степень политической и нравственно-практической ангажированности[27]. Даже взгляды баденской школы неокантианства, касавшиеся методологических проблем научного познания и далекие от политики, в России оказывались втянутыми в политические баталии. Тот же Генрих Риккерт в пре-

---

[26] *Михайловский Н. К.* Записки профана // Михайловский Н. К. Соч. СПб.: Русское богатство, 1896. Т. 3. С. 404.

[27] Подробней об этом см.: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной жизни. М.: ГУ ВШЭ, 2001. С. 70 и дал.

дисловии к русскому изданию своей «Философии истории» жаловался на то, что его взгляды в России постоянно пытались связывать с политическими спорами и видеть в них какую-то политическую тенденцию[28]. Об этой же традиции Семен Людвигович Франк в знаменитом сборнике «Вехи» (1909) писал: «Теоретическая, научная истина, строгое и чистое знание ради знания, бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира и овладению им никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании. Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет»[29]. Эта традиция была многократно усилена в советское время с его принципами партийности и классового подхода, когда «объективизм» считался гораздо более страшным теоретико-методологическим грехом или преступлением, чем «субъективизм».

В настоящее время, на мой взгляд, от этих двух традиций необходимо отказаться в пользу другой традиции, также присутствующей в российской культуре, хотя и не так ярко выраженной, как две предыдущие, а именно традиции обоснования важного значения, самоценности и автономии науки в сфере социального и гуманитарного знания. Как писал Макс Вебер, причем отнюдь не на потребу широкой публике или исключительно для студенческой аудитории, а выражая свое глубокое убеждение, «в стенах аудитории («аудитория» в данном случае, как видно из контекста, выступает не только как место преподавания, но и как символ занятий наукой. – А.Г.) не имеет значения никакая добродетель, кроме одной: простой интеллектуальной честности»[30]. Россия, можно сказать, выстрадала идею автономии научного знания, право на неангажированную социальную науку и возможность заниматься ею. Как бы это ни было сложно, эту идею, следует всячески развивать, культивировать, пропагандировать и практически применять.

Если судить с точки зрения «должного» и «ожидаемого», то в мире, даже в самых «передовых» социологических странах, вряд ли найдется реальная социология, соответствующая подразумеваемому

---

[28] См.: *Риккерт Г.* Философия истории. СПб.: Жуковский, 1908. С. xiii-xiv.
[29] *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи. М.: Новости, 1990. С. 153.
[30] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия. С. 734.

идеально-утопическому образу[31]. Все дело, конечно, в критериях, эталонах, точках отсчета, в том, с кем или с чем сравнивать: с идеальным образом социологии, с ее прежним состоянием в собственной стране, с реальным или идеализированным состоянием в других странах.

На одном международном конгрессе мне довелось слушать выступление одного из ведущих греческих социологов о состоянии социологии в его стране. При всем уважении к стране, давшей миру идею демократии, из его рассказа у меня сложилось впечатление, что в сравнении с теперешними и прошлыми достижениями российской социологии успехи греческих социологов выглядят довольно скромно. Но надо было видеть, с какой гордостью и с каким достоинством он о них рассказывал! Думаю, это объясняется, в частности, тем, что он имел в виду не «должное», а реальное состояние социальной науки в своей стране и в мире, и его «ожидаемое» было не так далеко от реальности.

Полагаю, что в сравнении с греческой социологией достижения российской весьма значительны. И не только в сравнении с греческой, но и со многими другими. Когда мы, зачастую вполне обоснованно, выражаем недовольство состоянием нашей социологии в целом, и теоретической в частности, то, конечно же, явно или неявно сравниваем ее с некоторыми так называемыми «западными» странами с развитой традицией социологических исследований – такими, как Франция, США, Германия или Польша. В таком случае положение выглядит несколько хуже. Я имею в виду не только сложившиеся теории и результаты исследований, но и этический аспект развития науки, в частности, клиентелизм, куначество, плагиат, существование рынка «диссертационных услуг» и т. п. Это отражает общее состояние нашей научной социологической этики, моральный и интеллектуальный климат в научном сообществе. Но несмотря на это, даже в сравнении с ведущими социологическими державами мира положение не столь катастрофическое, как это выглядит в некоторых аналитических трудах.

---

31 В частности, мнение о том, что в европейских или американских университетах разработка теорий, преподавание и исследовательская работа «более или менее соединены в одно целое» (См.: *Гудков Л.* Есть ли основания у теоретической социологии в России? С. 111), мне представляется не соответствующим действительности. Конечно, разрыв между этими сферами в российской социологии слишком велик, но в определенной степени он неизбежен и нормален.

В высшей степени актуальными остаются слова Юрия Александровича Левады, сказанные им сорок лет назад: «Завышение ожиданий – факт довольно закономерный, он создает некоторое напряжение, способствующее развитию науки, хотя иногда и порождает преждевременные разочарования. Слишком большие ожидания часто бывают неуместны»[32].

Нам необходимо отказаться от завышенных ожиданий, утопизма и снобизма в оценках; такой подход по меньшей мере не социологичен. И тогда придется признать: несмотря на то, что состояние российской социологии в целом, и теоретической в частности, разумеется, далеко от идеального и впадать в эйфорию нет оснований, оно не столь плачевно и безнадежно, как это выглядит с позиций определенной моды и завышенных ожиданий. Я мог бы привести достаточно обширный перечень достижений постсоветской российской социологии, но не стану этого делать из-за отсутствия места и опасения не отметить что-либо достойное упоминания в этом перечне. Думаю, непредвзятый читатель и сам вполне сможет это сделать. Несмотря на ряд проблем и серьезных изъянов, российской социологии есть чем гордиться. Это относится и к ее прошлому, досоветскому и советскому, и к настоящему. Полагаю, что ее реальные достижения заслуживают того, чтобы мы их больше пропагандировали за пределами страны. Кое-что в этом отношении делается, но слишком мало. Серьезные труды российских социологов необходимо больше публиковать в разных странах, переводя их на иностранные языки, распространяя их там и не дожидаясь, пока кто-то это сделает для нас. Здесь можно было бы шире использовать современные информационные технологии. Было бы полезно начать издание англоязычного журнала, представляющего современную российскую социологию.

Перечислю еще несколько мод, имеющих более или менее широкое распространение в российской и (или) мировой социологии.

6. Мода на всеохватность и хроническая претензия на радикальный и тотальный пересмотр теоретических оснований всего и вся[33].

[32] *Левада Ю. А.* Лекции по социологии // Левада Ю. А. Лекции по социологии; *Семенов Ю. Н.* Киноискусство и массовая аудитория. М.: Вече, 2008. С. 13.

[33] Это относится главным образом к так называемым постмодернистским теориям, но не только. Характерны в данном отношении заголовки некоторых книг

Как справедливо утверждал Клиффорд Гирц: «Идея о том, что кто-то придет и революционизирует все за одну ночь, – это некий вид болезни ученых...»[34]. Следует добавить к этому, что речь идет о *модной* болезни, достаточно популярной сегодня среди ученых, называющих себя социологами.

7. С предыдущей модой связана еще одна: ***стремление во что бы то ни стало доказать, что социологическое знание ничем не отличается от обыденного или даже хуже него, растворить это знание в нем или свести к нему.***

Эта тенденция часто сочетается с громогласными разоблачениями «необоснованных» претензий науки и доказательством того, что она либо вообще ничего, либо мало что может. Самое забавное и одновременно грустное, что этим занимаются те, кто относит себя к научному сообществу и широкой публикой считаются учеными. Вопрос: и как этой последней относиться к науке и ученым, если они сами так оценивают то, чем занимаются?

8. В качестве оборотной стороны или разновидности предыдущей моды можно рассматривать еще одну: это ***постоянная полемика с иными, «ненаучными» формами обыденного знания.*** Их разоблачение становится самостоятельным жанром исследования. Вот как это примерно делается.

Берется некое положение, имеющее более или менее очевидный, бесспорный или просто распространенный характер, например: «Люди испытывают потребность в том, чтобы обедать». Далее осуществляется детальный разбор данного положения и указывается на ряд скрытых и явных несоответствий и ложных допущений, присутствующих в нем. 1) Не все люди испытывают подобную потребность. 2) Данное утверждение чрезвычайно неполно и неточно, так как с таким же основанием можно утверждать, что они имеют потребность в том, чтобы завтракать и ужинать. 3) Понятие

известного и модного социолога Брюно Латура: «Мы никогда не были модерными», «Сменить общество / Заняться социологией заново», «Новая сборка социального». См.: *Latour B.* Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique. – P.: Découverte, 1997; *Latour B.* Changer de société / Refaire de la sociologie. – P.: Découverte, 2006. *Latour B.* Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. New York: Oxford University Press, 2005.

[34] Цит. по: *Хорган Д.* Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб.: Амфора/Эврика, 2001. С. 255.

«обедать» очень растяжимо: разные люди понимают его по-разному, в разных социальных слоях и культурах оно различно и исторически изменчиво. 4) Да и вообще, собственно, что значит «обедать»: то, что для одних – обед, для других – завтрак или ужин. Все это сопровождается рядом ученых ссылок, экскурсов в историю и, главное, глубокомысленных рассуждений об «оптике» и методологии исследования вопроса, полемикой с другими точками зрения (часто упрощаемыми и искажаемыми), демонстрацией эрудиции. Вывод: тезис «Люди испытывают потребность в том, чтобы обедать» неверен, как минимум неточен и нуждается в замене совершенно другим тезисом, так как все не так просто. Исследование завершено. Думаю, эвристическая ценность такого рода исследований (это не выдумка автора, а схематичный образ довольно типичного жанра) не очень высока, прирост знания минимален, но это не очевидно, так как скрыто за клубами густого концептуального и словесного наукообразного тумана.

9. Мода на эпатаж, радикализм и претенциозность[35] теоретических суждений. Она пересекается и отчасти совпадает с вышеперечисленными модами № 1–6. С ними же связана модность в социологии таких фигур, как Жорж Батай, Жан Бодрийяр и т. п. Примеров подобной моды можно привести великое множество, как в России, так и за ее пределами. Относительно свежий пример такого рода – книга трех британских авторов с характерным заголовком «Нет такой вещи, как социальная наука: в защиту Питера Уинча»[36]. Впрочем, она может служить иллюстрацией и к моде № 4 (объявление чего-либо несуществующим), и ко многим другим модам. Авторы с упоением и многословно рассказывают о том, какой социология не может и не должна быть (прежде всего

---

[35] Александр Филиппов в указанной выше статье утверждает, что теоретическая социология в России может возникнуть только как «ряд претенциозных теорий». *Филиппов А.* Теоретическая социология // Теория общества: Фундаментальные проблемы / Под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 1999. С. 34. Судя по всему, это утверждение не осталось не услышанным, и за прошедшие десять лет претенциозность в некоторых работах российских теоретиков появилась. К сожалению, она далеко не всегда сочетается с другими достоинствами научной теории.

[36] *Hutchinson P., Read R., Sharrock W.* There is no such thing as a social science: In Defence of Peter Winch. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2008. См. рец. П. Степанцова в электронном журнале «Социологическое обозрение». 2010. Т. 9. № 3.

она не должна уподобляться естественной науке; идея не такая уж свежая, чтобы с таким пылом ее сегодня пропагандировать), и доказывают невозможность ни теоретической, ни эмпирической деятельности в этой науке. Взамен они предлагают ей совершенно новые задачи, среди которых устранение «интеллектуальных путаниц», «бессмысленного» и основанная на этом специфическая «терапия». Читатель, занимающийся этой самой социальной наукой, которая не существует, сталкивается с затруднительной ситуацией, чем-то напоминающей знаменитый парадокс лжеца. Если верить заголовку этой книги, то он, читатель, до сих пор занимался чем-то другим, не социальной наукой. В таком случае у него есть три выхода: либо продолжать заниматься тем же самым, но уже понимая, что это не социальная наука, а что-то иное; либо начать заниматься тем, что, по мнению авторов, есть альтернатива этой нереальной науки, либо вообще переквалифицироваться и начать заниматься чем-нибудь другим, более достойным. Судя по всему, в данном труде социальной науки тоже нет, так как, согласно авторам, она принципиально невозможна. Но предлагаемые ими революционные альтернативы, мягко выражаясь, разочаровывают; утешает лишь то, что вероятнее всего мало кто из серьезных социологов поспешит следовать этим ценным советам, да и вряд ли это у кого-нибудь получится.

10. Мода на утилитаризм.

Эта мода последних 15–20 лет носит главным образом российский характер. Я имею в виду не философский утилитаризм, лежащий в основании некоторых социологических теорий, например, теории рационального выбора, а своего рода детскую болезнь идеологии утилитаризма в российской социальной науке. Она состоит, в частности, во всяческом подчеркивании и пропаганде полезных свойств предлагаемых или проводимых исследований, позиций, учебных программ, курсов и т.д., которые непосредственно обращены к практике и незамедлительно дадут практический эффект, если только их принять и поддержать тем или иным, в первую очередь финансовым, образом. К реальной полезности эта мода имеет весьма отдаленное отношение.

11. Мода на консерватизм в самых разных версиях. Это также преимущественно российская мода последних лет.

12. Мода на критику либерализма.

К реальному либерализму эта критика, носящая повсеместный характер[37], не имеет отношения, но либерализм и либералов ругают на каждом шагу, обвиняя их во всех смертных грехах. Эта мода вышла далеко за пределы социальной науки. Один известный российский литератор даже большевизм мимоходом объявил разновидностью либерализма, хотя, разумеется, ничего общего между ними нет, и для большевиков более лютого врага, чем либералы, никогда не было. Представления о либерализме чаще всего носят фантазматический характер: его трактуют как разновидность специфического социального дарвинизма, анархизма, пропаганду «войны всех против всех», примитивного утилитаризма и т. п. Между тем в действительности эта теория, в том виде как она разрабатывалась ее виднейшими представителями, основана на идеях социальности, социальной справедливости, ведущей роли социальных институтов и социокультурных традиций[38].

13. Мода на конструирование различных «-логий»: разного рода неологизмы, включающие в себя корень, образованный от греческого «логос». Нет ничего легче, чем стать основателем новой науки, придумав обозначающий ее термин с этим корнем. В последние годы таких новых «наук», рожденных социальными теоретиками, появилось множество. Приведу некоторые из них: *прогрессология*, *имиджелогия*, *костюмология*, *валеология*, *феминология* (наука о женщинах), *дромология* (наука о скорости, Поль Вирилио), *руморология* (наука о слухах), *девиантология*, *конфликтология*, *традициелогия*, *медиология* (Режи Дебре) и т. д. В 1990-е годы, учитывая распространившуюся в России моду на понятие «ментальность», было даже предложено создать «ментологию» – науку о «ментальности»; непосвященные могли даже сначала подумать, что имеется в виду наука о работниках милиции («ментах»).

А что *не в моде* в сегодняшней социологической теории? Думаю, что ответ на этот вопрос мог бы быть довольно пространным. Но ограничусь упоминанием только одной важнейшей категории,

[37] Данная мода, как и предыдущая, тесно переплетается с определенными политическими тенденциями, в которых антилиберализм составляет важный элемент тоталитаристских идеологий различного толка.

[38] См.: *Рубинштейн А. Я.* Социальный либерализм: к вопросу экономической методологии // Общественные науки и современность. 2012. № 6. *Гофман А. Б.* Рационализм, либерализм и традиция: Карл Поппер и Фридрих Хайек. См. эту статью в настоящем издании.

которая явно не в моде, – это *истина*. Говорить об истине, о стремлении к ней, о ее поиске, сегодня стало признаком старомодности, отсталости и непонимания новейших тенденций в развитии науки. Многие теоретики, на мой взгляд, слишком буквально и искаженно истолковали идею Людвига Витгенштейна о языковых играх и о науке как одной из их разновидностей. Занятия наукой нередко трактуется как своего рода цирковые фокусы: захочу – достану из рукава кролика, захочу – петуха или еще кого-нибудь или что-нибудь.

Любопытно, что в искусстве, даже в танцевальном, кажется, наблюдается иная, противоположная тенденция. Вспоминаю прочитанное мной в газете интервью известного хореографа Бориса Эйфмана, который сказал в нем, что *в балетном искусстве ищет истину*. Ситуация удивительная: представляю, что бы было, если бы сегодня аналогичное заявление сделал социолог, сказав, что в своей науке ищет истину. Многие искушенные теоретики, продвинутые эпистемологи над ним бы просто посмеялись: какой же он, однако, наивный и старомодный, не знает, что никакой истины нет, а потому искать ее бесполезно!

Сегодня рассматривать поиск истины в качестве познавательной цели науки не модно. И в этом важную роль сыграли и играют сами люди науки или те, кто выступают от ее имени. Очевидно, что это вопрос, относящийся не только и не столько к эмпирическому знанию, да и к знанию вообще. Речь идет о *ценности* и *самоценности* познания как такового и *вере* в научную истину. Ученый, который не верит в Истину, да еще и усиленно занят обоснованием того, что она не существует, – это все равно, что священник, который не только не верит в Бога, но еще и пропагандирует это неверие. Не хотел бы морализировать, и в принципе отрицательно отношусь к данному занятию. Но в данном случае, на мой взгляд, все же уместно задаться вопросом: не имеем ли мы дело с еще одним «предательством интеллектуалов», о котором писал когда-то французский философ Жюльен Бенда?[39]

Присутствие моды в социологической теории, так же как и в других областях науки и, шире, культуры как таковой, не следует оценивать однозначно негативно; оно может играть и вполне позитивную роль, о чем уже говорилось выше. Тем не менее, на мой

[39] *Бенда Ж.* Предательство интеллектуалов (1927). М.: ИРИСЭН; Мысль; Социум, 2012.

взгляд, это присутствие в последние годы и десятилетия стало слишком значительным. Отчасти это вызвано влиянием, можно сказать, вторжением в социологию постмодернистской философии и литературной критики; несмотря на то, что, судя по всему, популярность собственно социологического постмодернизма, признающего себя таковым, снизилась или сошла на нет, их неявное воздействие продолжается. Напротив, связь теоретической социологии с иными философскими направлениями, с серьезной исторической наукой, социальной антропологией, мне представляется недостаточной и весьма желательной. Модность – хотя и не единственный, но все же один из существенных факторов наблюдаемого в последние годы снижения общественного авторитета, признания и престижа социологии. И в дальнейшем, чем больше моды будет *внутри* социологии, тем меньше будет мода *на* социологию.

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ И ПСЕВДОПРОБЛЕМАХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОЦИОЛОГИИ

Позволю себе остановиться на нескольких старых и вечно юных проблемах, имеющих значение для современной теоретической социологии или, по крайней мере, для той сферы, которую нередко обозначают этим термином.

Первоначально уточню, что в социальных науках термин «теория» используется в двух значениях: «нестрогом» и «строгом». Соответственно, в них имеют хождение два вида теорий, «мягкие» и «жесткие». К «мягким» относятся те, которые содержат любую развернутую рефлексию о социальных явлениях. К этому жанру относятся, например, такие классические произведения, как «Теория нравственных чувств» (1759) Адама Смита, «Теория праздного класса» (1899) и «Теория делового предпринимательства» (1904) Торстейна Веблена или «Теория коммуникативного действия» (1981) Юргена Хабермаса[40]. «Жесткая» теория представляет

[40] *Смит А.* Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997; *Веблен Т.* Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984; *Veblen T.* The theory of business enterprise. – N.Y.: Scribner's sons, 1904; *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

собой выводимую из определенных исходных допущений совокупность понятий и утверждений, логически связанных между собой и в принципе поддающуюся интерпретации, проверке и опровержению, в том числе эмпирическими данными. Вообще говоря, оба вида теорий выполняют примерно одни и те же функции, состоящие в том, чтобы описать, объяснить, интерпретировать, предсказать явления социального мира. При этом важно иметь в виду, что далеко не всегда процесс конструирования теории заключается в простом применении определенных, заранее принятых правил ее конструирования; чаще, наоборот, эти правила выводятся *post festum*, уже после проведенных теоретических исследований методологами в качестве своего рода «уроков» для будущих теоретиков.

Проблема соотношения теории или, шире, теоретических высказываний и обобщений, с одной стороны, и эмпирического исследования, с другой, так или иначе, обсуждается в социологии постоянно, но даже если она специально не обсуждается, исследователи с ней постоянно сталкиваются. Многие аналитики постоянно констатируют ситуацию разрыва между данными сферами[41]. Как эта проблема выглядит сегодня? Можно понять недовольство эмпириков сверхабстрактными схоластическими построениями, которые не поддаются не только операционализации, но и интерпретации. С другой стороны, эмпирики, приступая к исследованию, нередко ограничиваются весьма поверхностными, неотрефлексированными допущениями или обыденными суждениями, проистекающими из самых разных источников. В некоторых случаях декларируется приверженность некоей теории или даже «парадигме». Приступая к исследованию какой-то проблемы, некоторые эмпирики говорят: «Мы *будем опираться* на “активистскую” парадигму или “функционалистскую” парадигму и т.д.». Делается это без всяких обоснований, привлекаемые теории или «парадигмы» реально не играют в исследовании никакой роли, и без них вполне можно было бы обойтись. Иногда, при обсуждении исходных представлений об объекте, допущений и гипотез приходится слышать: «Какая разница, какие слова здесь использовать, это ведь только слова,

[41] Это относится к социологии разных стран, не только к российской. См., например: *Cuin C.-H.* Ce que (ne) font (pas) les sociologues: Petit essai d'épistémologie critique. Genève: Droz, 2000; *Кюэн Ш.-А.* В каком состоянии находится социология? // Социс. М., 2006. № 8. С. 13–19.

не в этом дело!». Но в том-то и дело, что дело как раз в этом, да простят мне невольный каламбур. За словами в данном случае стоят определенные теоретические или иные представления, значения, смыслы, которые необходимо обсуждать с самого начала. Уместно вспомнить в этой связи выражение Эжена Ионеско: «Важны только слова, все остальное – болтовня».

Теория зачастую не рассматривается как часть процесса исследования на всех этапах. Иногда теория сводится к тому, что берется несколько дефиниций из словарей и говорится, что параметры *«х»* и *«у»* что-то характеризуют и определяются так-то. Понятие «исследование» зачастую отождествляется с понятием «эмпирическое исследование», а теория воспринимается как нечто готовое. В результате теории воспринимаются как нечто вроде галстуков, висящих в шкафу; считается, что когда социолог приступает к исследованию, то он подбирает себе подходящий к случаю теоретический «галстук» и использует его для целей определенного «исследования». При этом теория рассматривается как нечто, находящееся *вне исследования*: первая и последнее в таком истолковании выступают как разные вещи. Если речь идет о какой-то более или менее серьезной теоретической разработке, то сразу начинаются разговоры на тему о том, «можно ли это операционализировать?» или «как это операционализировать?». Таким образом, вопрос о том, *что* операционализировать, вытесняется вопросом *как* операционализировать. Если оказывается или кажется, что операционализация здесь и сейчас невозможна, то и говорить тогда не о чем: значит, теория не годится.

На мой взгляд, теоретическая часть исследования начинается в первый день исследовательского проекта и заканчивается в последний. При этом на разных этапах исследования она играет хотя и различную, но одинаково важную роль. Использование теории в исследовании совсем не сводится к ее *выбору*, как это часто бывает. Теория – это деятельность, процесс; она в значительной мере выступает как синоним *теоретизирования*[42]. Она не находится за пределами исследования, это неотъемлемая часть исследовательского процесса; она не дается нам в готовом виде и так или иначе должна составлять элемент изучения конкретного объекта на всех его этапах. Применяя теорию в эмпирическом

[42] В данном случае я отвлекаюсь от различия между теорией и эмпирическим обобщением.

исследовании как некий довесок к нему, разрабатывая ее наспех, кое-как, мы в результате часто оказываемся в плену тех же идеологем и предрассудков, которые были у нас до исследования и которые в результате делают его в лучшем случае бесполезным. Просто «принятая», готовая, не отрефлексированная теория понимается как догма, которую уже нельзя изменить, теряется критичность в интерпретации данных. Очевидно, что если исходные допущения при постановке проблемы были проблематичными и сомнительными, то все исследование в общем теряет смысл, и результаты его мало чего стоят. Именно поэтому основания анализа должны уточняться на каждом этапе исследования. При этом следует иметь в виду, что если какая-то теоретическая конструкция не поддается в данный момент операционализации, то это не значит, что она вообще не годится и нужно от нее отказаться.

Постоянная озабоченность тем, можно ли и как операционализировать определенные понятия и теоретические представления, нередко сковывает теоретическое исследование и препятствует приращению социологического знания. Не случайно социологи в поисках теории в последние годы так часто обращаются за пределы своей дисциплины. Это происходит, в частности, из-за того, что социологи-теоретики просто боятся теоретизировать, постоянно опасаясь упреков в нестрогости их теоретических построений и невозможности их операционализировать.

Важное место в понятийном словаре современной теоретической социологии, в том числе российской, сегодня занимает понятие *парадигмы*. В свое время Джордж Ритцер опубликовал книгу под названием «Социология – мультипарадигмальная наука»[43]. Вслед за Ритцером наши российские коллеги иногда рассматривают социологию как «полипарадигмальную» науку, а соответствующую теоретическую позицию квалифицируют как «полипарадигмальный подход». Очевидно, что такая позиция направлена против догматизма. Она особенно актуальна и полезна для нашей страны, где на протяжении многих лет господствовало одно «единственно правильное учение», а теперь существует немало желающих утвердить другое «единственно правильное»; впрочем, за разной символикой здесь скрывается одно и то же символизируемое содержание,

---

[43] *Ritzer G.* Sociology: A multiple paradigm science. Boston: Allyn &Bacon, 1980.

имеющее одни и те же печальные для страны последствия, причем не только теоретические.

Тем не менее, я полагаю, что Ритцер и те, кто развивает такую же позицию, не правы, потому что по определению парадигм не может быть много, особенно если речь идет об их синхронном сосуществовании. Парадигм в каждый данный момент может быть одна-две, но если их много, то это значит, что *их нет вообще*. Если мы констатируем ситуацию «полипарадигмальности», то это может означать некий теоретический хаос и отсутствие «нормальной» науки в куновском смысле, а ежедневная ломка и постоянный пересмотр теоретических оснований не имеют ничего общего с научными революциями. Скорее подобную ситуацию можно сравнить с мелкими бунтами и мятежами. Отсюда неспособность теории выполнять те функции, ради которых она существует. Термин «парадигма» существует давно. В русской социальной мысли он существовал уже в начале XX века, хотя тогда его использовали в мужском роде, «парадигм», – как и во французском языке. Затем о нем подзабыли, но благодаря знаменитой работе Томаса Куна (1963)[44] он вновь приобрел популярность. Вполне естественно и нормально, что он стал использоваться не только в социологии науки, но и в истории социологии и в общей социологической теории и т. д. Первоначально его использование было вполне плодотворным. А потом началась неразбериха. Сегодня термином «парадигма» в социологии нередко злоупотребляют. Его эвристическое значение было утрачено, так как он стал использоваться как синоним понятий «направление», «теоретическая ориентация» или «школа».

Иногда тот или иной российский исследователь декларирует, что в своем исследовании он будет опираться на «полипарадигмальный подход». Откровенно говоря, я плохо представляю себе, как это возможно. В лучшем случае такую декларацию можно интерпретировать как стремление рассмотреть свой объект с разных точек зрения. Но тогда все равно остается вопрос, требующий ответа: какую из них, собственно, выбирает автор исследования и какую следует принять реципиенту его научных результатов?

Парадигма – это не всякая теория или теоретическая модель, а такая, которая носит более или менее общепризнанный характер

---

[44] *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.

и задает способ постановки исследовательских задач и их решений: именно так трактует ее Кун. Иначе парадигма превращается либо только в модное слово, в ненужную этикетку, либо заменяет собой понятие «школа» или близкие ему. Школ, направлений, течений, ориентаций в социологии, как и в любой науке при нормальном, спонтанном ее развитии, без внешних бюрократических, идеологических и прочих принудительных воздействий, бывает, может и должно быть много или мало, в зависимости от различных обстоятельств. Но парадигм, повторяю, много быть не может, особенно в синхронном аспекте.

Итак, теория того или иного масштаба должна стать неотъемлемой составной частью любого социологического исследования. Но мы вновь вынуждены обратиться к вопросу о том, что, собственно, считать социологической теорией. С одной стороны, как уже отмечалось, под видом теорий нередко выступают некие ходячие соображения *ad hoc*, сопровождающие эмпирические исследования, или же некие теоретические довески или «парадигмы», искусственно привязываемые к исследованию и играющие в нем главным образом ритуальную или декоративную роль. С другой стороны, такое положение отчасти объясняется содержанием самих современных теорий, разрабатываемых под рубрикой социологических. Дело в том, что эти теории слишком часто сводятся к сверхабстрактным теоретико-методологическим построениям и дискуссиям, которые можно отнести, главным образом, к таким дисциплинам, как социальная философия, социальная метафизика, социальная эпистемология и т. п., о чем уже говорилось (см. выше о моде № 2). За социологическую теорию выдается теория теории, или теория относительно теории или теорий. Это означает, по крайней мере, выдавать часть за целое или даже за другое целое.

Предметная социологическая теория имеет дело хотя и с конструируемым, но объектом социальной реальности, а не объектом теоретической реальности. Не надо забывать, что социология, не только эмпирическая, но вообще социология – наука эмпирическая, отличная от таких дисциплин, как философия, логика или математика[45]. Соответственно, удельный вес предметных теорий

[45] См., в частности: *Левада Ю. А.* Лекции по социологии // Левада Ю. А. Лекции по социологии; *Семенов Ю. Н.* Киноискусство и массовая аудитория. М.: Вече, 2008. С. 18 и дал.

и соответствующего типа теоретизирования в ней заведомо должен быть очень значительным, более значительным, чем теперь, а их роль никак не может сводиться к текущему обслуживанию эмпирических исследований *ad hoc,* с одной стороны, и к социальным метатеориям – с другой.

В качестве примера социально-метафизической проблемы, постоянно обсуждаемой в качестве социологической, можно привести приобретшую хронический характер дискуссию о холизме и индивидуализме[46].

Обе эти позиции базируются на определенных допущениях, которые в принципе не доказуемы и не опровержимы. Социология, даже на теоретическом уровне, занимается изучением *общества* в его различных воплощениях (будь то социальные нормы, ценности, институты, группы, в том числе малые, действия, отношения, взаимодействия, социальные агенты, акторы и т.д.), а не *природы общества*[47]. Мы можем трактовать общество так или иначе, исходя из тех или иных метатеоретических допущений. В частности, мы можем исходить и в каком-то смысле неизбежно исходим из допущения, что общество – это реальная, действенная и активная сущность, и использовать ее, а также ее различные концептуальные формы и воплощения, в качестве описывающей, объясняющей и предсказывающей категории.

Если не брать крайние формы социального реализма и холизма, а также организмическую метафору (сыгравшую, кстати, в целом плодотворную роль в развитии социологического знания), то в своих умеренных проявлениях эта точка зрения основана на признании эмерджентного характера свойств социального целого. Логика

[46] Характерно, что в своей работе 1986 года Раймон Будон, отстаивая принципы методологического индивидуализма, совершенно справедливо выводил их за рамки социологии и относил к сфере теории познания. См.: *Boudon R.* Individualisme et holisme dans les sciences sociales // Sur l'individualisme: Théories et méthodes / Sous la dir. de P. Birnbaum, J. Leca. P. : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986. P. 46. Тем не менее эта точка зрения, а вместе с ней и проблематика холизма-индивидуализма продолжают восприниматься как собственно социологические, по-прежнему находясь как бы «внутри» социологии и постоянно проникая в нее. Тем самым социологи вольно или невольно отвлекаются от обсуждения и решения действительно важных проблем.

[47] Подробней об этом см.: в статье «Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности», опубликованной в настоящем сборнике.

таких умеренных холистов, как Маркс, Вильгельм Вундт или Дюркгейм[48], хорошо известна и в упрощенном и кратком виде сводится к следующим постулатам: 1) Индивиды взаимодействуют между собой; 2) Из этого взаимодействия возникает общество (социальные институты, нормы, ценности, категории познания, группы, ассоциации и т. п.) как определенный синтез индивидуальных сознаний и поведений (т. е. то, что на языке современного методологического индивидуализма называется эффектом агрегирования); 3) Этот синтез, раз возникнув, уже не сводится к породившей его межиндивидуальной основе, обретает известную автономию и в определенной мере живет своей собственной жизнью в форме коллективных представлений, социальных норм, институтов, течений и т. п. ; 4) В качестве автономной реальности общество в свою очередь оказывает влияние на индивидов, которые его не изобретают регулярно, не производят каждый раз заново, а застают в значительной мере в «готовом» виде и действуют в этой, не ими созданной реальности (последнюю методологический индивидуалист предпочтет называть не «обществом», а «социальным контекстом», «социальной ситуацией» и т. п. индивидуальных поведений).

Методологический индивидуализм делает акцент на постулатах № 1 и № 2, холизм – на постулатах № 3 и № 4. Индивидуализм сосредоточивает внимание на вопросе о том, *как возникают общество, коллективные установки и действия,* постоянно напоминая, что все они исходят от индивидуальных сознаний и поведений, а потому при их объяснении они должны сводиться к этим сознаниям и поведениям. При этом предполагают или верят, что такая редукция всегда обладает достаточной объяснительной силой, а индивидуальные акторы, в конечном счете, лучше исследователей, внешних наблюдателей, понимают, что с ними происходит. Холизм, наоборот, скорее сосредоточен на вопросе *об источниках индивидуальных мотиваций и поведений,* рассматривая в качестве реальных, активных и объясняющих сущностей социальные тотальности различного уровня. Если для индивидуалиста в качестве более или менее сформированной, известной и объясняющей реальности

---

[48] Вопреки некоторым сегодняшним поверхностным интерпретациям, Дюркгейм был именно умеренным холистом, в отличие, скажем, от Людвига Гумпловича или Отмара Шпанна.

выступают индивиды, то для холиста в качестве таковой выступают общества.

Таким образом, каждый из этих двух подходов подчеркивает одну из сторон взаимодействия между обществом и индивидами и очевидным образом дополняют друг друга. И у нас нет никаких оснований полагать, что индивидуальные участники социальных процессов заведомо лучше, чем исследователи, понимают, что с ними происходит, и что если социолог сведет свое объяснение к мотивам индивидуальных акторов, то оно будет удовлетворительным.

В связи с предыдущим необходимо подчеркнуть, что одни и те же постулаты, объяснения и зависимости в социологии вполне могут интерпретироваться как в понятиях индивидуализма, так и в понятиях холизма. И эти интерпретации могут никак не влиять на само содержание отмеченных постулатов, объяснений и зависимостей.

Поскольку социологи, и теоретики и эмпирики, исследуют не столько «природу», «сущность» общества, сколько *общество*, то они так или иначе полагают последнее в качестве определенной реальности. Это значит, что в повседневной исследовательской практике они не предаются рефлексии на темы о том, «реально ли общество?», «в каком смысле оно реально?», «возможно ли общество?», «как возможно общество?» и т. п. Эти вопросы, конечно, обсуждаются, но, как правило, либо в свободное от исследований время, либо специалистами-метатеоретиками, либо, наконец, тогда, когда сами социологи уходят в сферу метатеории, на время или навсегда. Иначе, если бы исследователи непрерывно рефлексировали на подобные темы, то они просто не могли бы работать. Возникал бы известный «эффект сороконожки», которая не могла бы передвигаться, если бы постоянно размышляла о том, как возможно ее движение.

Точно так же физики исходят из предположения о том или веры в то, что природа существует и представляет собой особого рода реальность. Если бы они постоянно размышляли и дискутировали о том, «существует ли природа?», «в каком смысле существует природа?» или «как возможна природа?», то им пришлось бы бросить свои занятия. Я не считаю, что подобные кантовские вопросы не следует рассматривать, но, опять-таки, это особый жанр, и заниматься им всерьез могут и должны современные коллеги Канта, т. е. философы, эпистемологи и метатеоретики. Главное, не смешивать

этот жанр, очень нужный для социологии, с самой социологией, и не выдавать его за последнюю. Подобное смешение, как уже отмечалось выше, вредно и для философии и метатеории, с одной стороны, и для социологии – с другой. Опасность такого смешения состоит, в частности, в том, что и социологи, и публика постепенно начинают думать, что всякого рода метатеории и паратеории, выступающие от имени социологии, – это и есть собственно социологическая теория, что в свою очередь ведет к большим разочарованиям и неверию в то, что такого рода конструкции могут служить средством получения нового знания и приносить какую-то пользу науке и практике.

Распространение социально-метафизических построений вполне может идти рука об руку с упадком теоретического познания социальных процессов, что мы нередко сегодня и наблюдаем[49]. Развитие предметных теорий различного масштаба, включая уровень общей теории, остается в высшей степени актуальным. Разумеется, современная социология не стремится к открытию и изучению «неизменных естественных законов», об открытии и изучении которых мечтал Конт, и это очень хорошо. Она вообще стремится избегать слова «закон», предпочитая ему такие термины, как «закономерность» («регулярность»), «зависимость», «модель», «тип» и т. п. Видимо, то же самое происходит и в современной физике. Если же слово «закон» в серьезной социологии и используется, то с разного рода оговорками и уточнениями: подчеркивается вероятностный характер действия законов, ограниченность их действия определенными пространственными и временными рамками, их связь с определенными условиями («если..., то»: «если имеют место такие-то условия и факторы, то будут иметь место и такие-то последствия») и т. п. Тем не менее всякая наука, и социология в частности, обязательно имеет дело с номологическими высказываниями; если их нет, то нет и науки. Номологический характер и универсализм социологического знания – условие *sine qua non* его существования[50].

---

[49] Об упадке общей теории и недостаточности теоретического познания макросоциальных явлений во французской социологии см.: *Кюэн Ш.-А.* В каком состоянии находится социология? // Социс. М., 2006. № 8. С. 13–19.

[50] Это еще раз в последние годы обосновал Джеффри Александер. См.: *Александер Дж.* Общая теория в состоянии постпозитивизма: «Эпистемологическая ди-

Напротив, контекстуализм и абсолютизация социокультурного релятивизма, идея несопоставимости и несоизмеримости различных социальных контекстов и культур, несостоятельны[51]. Они вообще не состоятельны, а тем более применительно к науке, в частности, социальной. В связи с этим, идея «индигенизации» социологии, иногда выдвигаемая в последние годы, выглядит по меньшей мере наивной. Ее сторонники вдохновляются стремлением к созданию оригинальных и самобытных теорий, и такое стремление можно только приветствовать. Но распространенное убеждение, что самобытно только то, что «не-западно» или «анти-западно», можно рассматривать как теоретическое и идеологическое недоразумение.

Это не значит, что в социологии не существует национальных школ и традиций. Но такие школы формируются не путем противопоставления своей национальной социологии мифическим «западным», «восточным» или «южным», а во взаимодействии, взаимопроникновении и взаимообмене с различными направлениями мировой социологической мысли. И при этом более или менее общезначимые методы, выводы, результаты в них присутствуют обязательно. Иначе россияне начнут создавать свою российскую социологию, поляки – свою, греки – свою и т. д. Это будет означать конец социологии как науки, а вместе с ней – социальной и культурной антропологии (откуда отчасти проистекают утрированные представления о культурном релятивизме и контекстуализме социально-научного знания) и других наук о человеке и обществе. То же самое произойдет с футболом и оперным искусством, если каждая страна, вместо того, чтобы развивать и совершенствовать соответствующие сферы, делая их конкурентоспособными, начнет создавать свой собственный футбол и свое собственное, ни на что не похожее, оперное искусство.

К самоликвидации социологии, по существу, ведет и модная в последние годы полная редукция научного социологического знания к обыденному или к влиянию властных структур и институтов,

---

лемма» и поиск присутствующего разума // Социология: 4 М (методология, методы, математические модели). М., 2004. № 18. С. 167-204; № 19. С. 176-200.

[51] Отмеченный контекстуализм в значительной мере стимулируется «постмодернистской социологией» с ее акцентом на локальном, специфическом, своеобразном в противовес так называемым «великим нарративам».

как политических, так и внутринаучных[52]. У сторонников данных позиций идеи саморазвития и автономии научного знания и поисков истины предстают чем-то вроде «ложного сознания», фантома, который, вслед за Марксом, они очередной раз хотят «разоблачить». Эта редукция исходит из неявного предположения о том, что научное знание не обладает ни автономией, ни самоценностью, ни собственной логикой развития, что источники и факторы этого развития следует искать исключительно или преимущественно во вненаучных сферах. Такого рода интерпретации, безусловно, искажают картину развития социальных наук. Разумеется, их следует отличать от исследований влияний факторов власти, как и других «внешних» факторов, на науку: подобные исследования, несомненно, необходимы и могут быть в высшей степени плодотворными. Но названный редукционизм и исследование воздействия на науку «внешних» факторов – это совершенно разные вещи.

Одно из проявлений тенденции к всеохватности, о которой шла речь выше, – это непомерно большой удельный вес книг, посвященных социологии вообще или социологии в целом. В данном случае я имею в виду теоретическую социологию в России. Наша страна с полным основанием может гордиться тем, что первая в мире книга, озаглавленная «Социология», вышла в России. Это была книга видного русского социолога Евгения Валентиновича Де-Роберти, опубликованная в 1880 году в Санкт-Петербурге[53]. Но большой поток книг с таким или близкими заголовками, наблюдаемый в российской социологии сегодня, на мой взгляд, уже не может служить предметом гордости. Конечно, это можно рассматривать как нормальный результат стремления удовлетворить спрос на учебники и учебные пособия. Но, к сожалению, относительно большое количество названий и тиражей, а также толщина книг, написанных в данном жанре, пока не сопровождается высоким качеством. Кроме того, такое положение может свидетельствовать о том, что россий-

---

[52] Последняя тенденция обнаруживается, в частности, в трудах Мишеля Фуко и Пьера Бурдье.

[53] *Де-Роберти Е. В.* Социология: Основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологиею и психологиею. СПб.: Тип. Стасюлевича, 1880. В связи с этим, бытующее в историко-социологической литературе мнение о том, что первой книгой с таким названием является «Социология» Георга Зиммеля (*Simmel G.* Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. – B.: Duncker & Humblot, 1908), является ошибочным.

ские социологи слишком много занимаются социологией в общем и социологией в целом и слишком мало – отдельными областями и проблемами этой науки. Разумеется, речь не может идти о каком-то нормативном регулировании тематики книжной продукции. Просто, я полагаю, что это определенный симптом, над которым, может быть, следует задуматься. В отличие от некоторых моих коллег, обеспокоенных «мелкотемьем» (см. выше), меня больше тревожит тенденция к тому, чтобы одним махом решить все или почти все проблемы социологии как таковой.

Сегодня за поисками теоретических идей социологи часто обращаются к другим социальным и гуманитарным дисциплинам. Отчасти это вызвано той боязнью теоретической рефлексии внутри социологии, о которой упоминалось выше. В принципе такого рода заимствования всегда имеют место в социальной науке, и для любой науки это явление «нормальное» и часто плодотворное. Но важно *что именно* и *в каком объеме* заимствуется. К сожалению, в сегодняшней теоретической социологии эти заимствования далеко не всегда плодотворны. Иногда они вообще дискредитируют социологическое и, шире, научное знание. Я имею в виду увлечение разного рода «постмодернистскими» конструкциями и авангардной литературной критикой, порождение теоретического тумана под видом теоретической сложности, подмену социологической теории разного рода теориями схоластическими и даже мистическими, в том числе теми, которые, называя себя социологическими и находясь «внутри» социологического знания, усиленно доказывают несостоятельность социологии и социологических теорий как таковых[54]. Вместе с тем связь российской социологии с серьезной исторической наукой, социальной и культурной антропологией представляется недостаточной.

На мой взгляд, в современной теоретической социологии имеет место недооценка кумулятивного характера научного знания. Познавательная цель науки состоит прежде всего не в постоянном свержении и обновлении базовых теоретических оснований, не в «перманентной революции» в постижении истины, а в получении и приращении нового знания относительно различных сфер

[54] О подобной тенденции уже более четверти века назад писал Джонатан Тернер. (См.: *Тернер Дж.* Структура социологической теории. М.: Прогресс, 1985. С. 36–37). К сожалению, она сохраняется до сих пор.

социальной реальности, в их описании, объяснении и предсказании. Сегодня же эта цель в большой мере вытесняется легковесным стремлением разом пересмотреть базовые основания теории и предложить совершенно новые. Но настоящие научные революции не совершаются ежедневно. В современной социологической теории слишком много революционеров, и это мешает ее развитию. К истинно научному творчеству их деятельность имеет отношение далеко не всегда. У многих социологов, по справедливому утверждению Шарля-Анри Кюэна, «...Концептуальное производство носит настолько *инфляционистский* характер, что чтение и понимание нового текста часто составляют весьма трудное упражнение и требуют акробатических способностей в области лингвистического перевода, добровольной амнезии относительно множества предшествующих означаемых (классических или недавних) и, одновременно, непосредственного обучения новым терминам. Цена этого была бы приемлемой, если бы она была пропорциональна полученным эпистемологическим, теоретическим или когнитивным выигрышам. Но часто средняя продолжительность жизни этих концептов не превышает продолжительности чтения статьи или книги, в которых они появились. Что касается нудных упражнений в области перевода, то они тем более бесполезны, что касаются обычно давно известных, даже тривиальных, означаемых»[55]. Описанная ситуация тесно связана с описанной выше модой № 1.

Конечно, повторюсь, социологическое знание не стоит на месте, оно развивается и изменяется. Тем не менее нельзя под видом изменения научной дисциплины самоутверждаться в ней посредством ее разрушения. Социологическая теория, развиваясь и обновляясь, должна сохранять верность своим базовым основаниям, позволяющим ей считаться социологической. Не увлекаясь беспрерывными пересмотрами этих оснований и громогласными их ниспровержениями, которые исчезают так же быстро, как появляются, она должна заниматься получением нового научного знания о социальных явлениях, приращением и развитием этого знания, его культивированием, распространением и применением. Задача теоретической социологии – не эпатировать коллег и публику, а активно участвовать в этих процессах. Такой подход, может быть, выглядит не так

[55] *Cuin C.-H.* Ce que (ne) font (pas) les sociologues: Petit essai d'épistémologie critique. Genève: Droz, 2000. P. 72.

увлекательно, как разного рода модные теоретические игры, зато гораздо более серьезен и плодотворен в долгосрочной перспективе.

СОЦИОЛОГИЯ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В отличие от советской эпохи, когда под видом социологии зачастую выступала специфическая политическая идеология, теперь, наоборот, социология, полностью сохраняя приверженность идее автономии, ценности и самоценности научного знания, может и должна стать своего рода идеологией, объединяющей разнообразные социальные силы и тенденции современной России. Сегодня представление о социологии в массовом сознании связано почти исключительно со всякого рода опросами, измерениями рейтингов и политтехнологиями. Она воспринимается прежде всего как орудие манипулирования сознанием людей в интересах политической и деловой элиты. Постепенно в обществе формируется мнение, что иной роль социологии не может и не должна быть. Отсюда, в частности, и снижение престижа этой науки. Задача социологического сообщества в том, чтобы изменить это положение. Необходимо радикально изменить взгляд на социологию как на дисциплину сугубо утилитарную и техническую, поскольку это фактически не так. Помимо развития прикладных и познавательных сторон и функций социологии, следует всячески развивать и пропагандировать ее как мировоззрение, существенно влияющее на сознание и самосознание российского общества, как научную дисциплину, обосновывающую, проясняющую и формирующую его гражданскую религию[56]. Остановимся лишь на трех чертах или идеях, характерных для этого мировоззрения и непосредственно касающихся нашей темы.

1. Идея общества. Категория «общество», ключевая для социологии и, казалось бы, даже сверхбанальная для самого общества, тем не менее, в современной России нуждается в обосновании, возрождении и постоянном прояснении. Это тем более актуально, что и в некоторых зарубежных социологических теориях эта категория ставится под вопрос (см. об этом выше, о моде № 4). Речь идет и об универсальных принципах и механизмах общества

[56] Подробней об этом см. в статье «Социология и гражданская религия в современной России», опубликованной в настоящем издании.

(социальности и т. п.), и о специфических видах социальности (в частности, «гражданского общества»), и о таком уникальном образовании, как российское общество, и об обществах более частного масштаба. Это относится не только собственно к научному, но и символическому и ценностному значению понятия общества. В настоящее время эта идея в России либо вообще исчезла, либо находится на периферии общественного внимания. И это не удивительно, учитывая, что в стране на протяжении многих лет в социальной псевдонауке, выступавшей под именем марксизма-ленинизма, основным субъектом социально-исторического действия провозглашалось не общество, а классы. Само же общество трактовалось в социал-дарвинистском духе как арена беспощадной борьбы между классами, борьбы с врагами: внутренними и внешними, тайными и явными. В результате общество, даже российское, не говоря уже о более широких и глобальных, сверхнациональных и сверхгосударственных образованиях, а также более мелких социальных образованиях, стало восприниматься как своего рода иллюзия или фикция, используемая исключительно для достижения каких-то геополитических или военно-стратегических целей. При этом в классовых интерпретациях истории рядом сосуществовали две взаимоисключающие концепции. В одних случаях подлинными распорядителями исторического процесса объявлялись господствующие классы, навязывающие свою волю остальным классам и слоям; в других, наоборот, объявлялось, что подлинные творцы истории – народные массы. Таким образом, если в первых концепциях от роли полноправных субъектов истории отлучались низшие классы, то в последних, наоборот, высшие. Общество же как целостный субъект социально-исторического действия рассматривалось как либо своего рода эпифеномен, либо как сущность, объясняемая прежде всего борьбой классов как подлинных субъектов истории.

Правда, с 1960-х – 1970-х годов в СССР разрабатывались и внедрялись тезисы об «общенародном государстве», о советском народе как «новой исторической общности» людей и о «морально-политическом единстве» этой новой общности. Однако искусственный характер этих идеологических конструкций, продолжавшаяся борьба с «чуждыми» элементами и, наконец, распад Советского Союза, довольно быстро разрушили эти слабые ростки идеологии единого общества. К тому же «российское общество» и «советское

общество» – понятия хотя и близкие, но не тождественные. В целом же в условиях постоянных репрессий, беспрерывных разоблачений, борьбы с реальными и мнимыми врагами, внутренними и внешними, в СССР сложилась ситуация своего рода «институционализированной паранойи», сформировавшая соответствующий тип личности и сознания. Для этого типа общество всегда является ареной борьбы с некими «темными» силами, которые либо рвутся к власти, либо уже захватили ее: само же по себе оно не составляет особой сущности и реально действующего субъекта.

Неудивительно, что и сегодня этот тип параноидального сознания в России продолжает существовать и влиять на восприятие социальной действительности. В результате в обществе циркулирует множество всякого рода мифов и фантазмов относительно того, что есть общество вообще и российское общество в частности. В некоторых околонаучных и околохудожественных концепциях возрождается и повторяется старый миф расово-антропологической школы, согласно которому главные субъекты исторического процесса – уже не классы, а «этносы» и «нации», понимаемые не как социокультурные, а как природные, т. е. расово-антропологические образования, наделяемые некими изначально фиксированными и вечными наборами признаков. Нельзя забывать, что именно торжество подобных взглядов в Германии в свое время обернулось для страны национальной трагедией; лишь искоренение их позволило ей выйти на путь успешного развития. Сегодня же собственные этнические стереотипы, предрассудки и ничем не обуздываемая фантазия некоторых российских теоретиков «этноса» позволяет им смело рисовать «национальные картины мира», лихо приписывать тем или иным народам некие черты, нисколько не заботясь о том, чтобы эти «картины» имели хоть какое-то отношение к реальности. Подобные фантазии можно было бы оставить на совести этих мифотворцев, не придавая им особого значения или же рассматривая их лишь как объект для изучения серьезной науки, если бы не та реальная и потенциальная опасность для России, которую они в себе содержат. Как и старые теории расово-антропологической школы, они выступают в качестве обоснования идеологии межнациональной ненависти и ксенофобии, способствуют обострению этнических и национальных проблем внутри страны и ее международной изоляции.

Научное и гражданское призвание подлинной, серьезной социологии в России состоит, в частности, в исследовании и демонстрации того, что главные субъекты социально-исторического действия – не этносы, не нации, отождествляемые с этносами, а общества, т.е. индивиды и группы, объединенные многообразными экономическими, политическими, культурными связями и интересами, общей историей, языком, общими традициями, ценностями, целями и волевыми усилиями. Единство и самотождественность любого общества – это не только и не столько *начальный пункт*, сколько *результат* его исторического развития. Познавая российское общество и его основания, пропагандируя истинное знание о нем, социология может эффективно способствовать реальному формированию общества граждан, которое можно было бы уважать, которому можно было бы верить, которое можно было бы любить.

Весьма полезным в этой связи мог бы оказаться опыт французской социологии периода Третьей республики (с учетом, разумеется, всех особенностей, отличающих нынешнюю Россию и тогдашнюю Францию). Франция в то время, как и современная Россия, испытывала состояние ценностно-нормативного и институционального кризиса. Не случайно в то время и в том месте появляется понятие аномии[57]. На рубеже XIX–XX веков Франция была охвачена тревожными и апокалиптическими настроениями. Само существование страны ставилось в это время под вопрос. И здесь важную роль в преодолении кризиса французского общества сыграла социология Дюркгейма и его школы. Дюркгейм видел истоки кризиса, прежде всего, в ценностно-нормативном вакууме: «...Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились»[58]. Чрезвычайно важная роль социологии в его понимании была связана прежде всего с ее объектом – обществом, в котором он видел реальный объект всех религиозных культов и которое в его интерпретации выступает не просто как специфическая реальность наряду с другими, а как высшая сакральная и трансцендентная сущность, достойная почитания

---

[57] Вопрос о значении этого понятия, его теоретической ценности и применимости к современному российскому обществу заслуживает специального рассмотрения. Отчасти я касаюсь его в работе «От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX-XXI веков». См. настоящий сборник.

[58] *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P.: Alcan, 1912. P. 610-611.

и поклонения; он говорит о нем с пылом и страстью пророка. «Социологизация» Бога в его концепции сопровождается обожествлением общества: как когда-то верно заметил Толкотт Парсонс, реальное значение дюркгеймовского труда «Элементарные формы религиозной жизни» состоит не в том, что «религия есть социальное явление», а в том, что «общество есть религиозное явление»[59]. Именно общество, по Дюркгейму, в современных условиях выступает как высшая сущность, санкционирующая моральные нормы и ценности, как моральный авторитет, на который опирается выполнение морального долга. В этом качестве общество оказывается сущностью столь же сакральной и значимой, что и Бог: «Нужно выбирать между Богом и обществом. Я не стану рассматривать здесь доводы в пользу одного или другого решения, которые тесно связаны между собой. Добавлю, что для меня этот выбор не столь уж важен, ибо в божестве я вижу лишь общество, преображенное и осмысленное символически»[60].

Все эти идеи нашли выражение в том, что во Франции Третьей республики социология оказалась теснейшим образом связанной с проблемами морали и воспитания; это дало основание в свое время говорить о «морально-воспитательном прагматизме» французской социологии этого времени[61]. Социология выступала, прежде всего, как научное обоснование морали, в том числе гражданской, и как орудие воспитания подрастающего поколения. Собственно социологические проблемы, как правило, дискутировались с учетом тех моральных и педагогических последствий, которые могут возникнуть в процессе их решения. Социология стала обязательным предметом преподавания в средней школе. В небольших по объему курсах социологии, преподаваемых лицеистам, принципы морали тесно увязывались с идеей общества. В университетах преподавание социологии также соединялось с нравственно-педагогической тематикой. В программах подготовки студентов философских факультетов социология фигурировала вместе с этикой. Характерны в этом

---

[59] *Parsons T.* The structure of social action. N.Y.: McGraw-Hill, 1937. P. 427.

[60] *Дюркгейм Э.* Определение морального факта // Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., составл., вступит. ст. и примеч. А. Б. Гофмана. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: Терра – Книжный клуб, 2008. С. 264.

[61] См.: *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа (1979) // Гофман А. Б. Классическое и современное: Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 466.

отношении названия кафедр, которые возглавлял Дюркгейм: в Бордоском университете это была кафедра «педагогики и социальной науки», а в Сорбонне – кафедра «науки о воспитании и социологии». Хотя вклад социологии в социальную идеологию Франции того времени не стоит преувеличивать, несомненно, он был весьма значительным, и без него кризис в стране носил бы гораздо более острый характер.

На этом фоне состояние преподавания социологии в сегодняшней России выглядит особенно удручающим. В средней школе социология, а вместе с ней идея общества, почти отсутствуют. В высшей школе социология теперь вычеркнута из перечня обязательных учебных дисциплин, а это, учитывая ее колоссальное мировоззренческое и нравственное значение, – драматическая ошибка с весьма серьезными последствиями. Не показывая значения общества как фундаментальной основы священных ценностей, объединяющих людей, погружая подрастающее поколение в атмосферу беспрерывных межгрупповых конфликтов, скандалов, обличений, разоблачений (зачастую вполне обоснованных, но не имеющих никакого практического эффекта, так как репутация не имеет значения), мы рискуем вырастить поколение людей разочарованных, циничных, лишенных представления о гражданских правах и обязанностях.

2. Идея социальной солидарности. Социология – основная наука, обосновывающая реальность и необходимость социальной солидарности, взаимозависимости отдельных индивидов, социальных групп, категорий, регионов и т.д. В этом утверждении нет никакого прекраснодушного или утопического ви́дения действительности. Собственно, социология и родилась исторически как научное средство преодоления эгоизма: индивидуального, классового, национального, – и вместе с тем утверждения солидарности между индивидами, социальными группами и обществами. Есть все основания полагать, что социальная солидарность относится к числу наиболее достоверно установленных социологией общих фактов социальной жизни. Во всяком случае, важно осознать, что это не менее «естественный», «нормальный» и распространенный феномен, чем социальный конфликт. Слишком очевидная реальность последнего зачастую скрывает и от специалистов, и от публики не менее фундаментальную реальность солидарности и согласия в обществе. Отчасти подобная аберрация связана с тем, что общественное

внимание гораздо больше сосредоточено на социальных конфликтах, чем на солидарности, что выражается, помимо прочего, и в том, что число исследований первых в социологии неизмеримо больше, чем последней[62]. И это вполне объяснимо, так как конфликты обычно тесно связаны с разного рода проблемами, требующими решения и активного вмешательства. Что же касается солидарности и согласия, то зачем их, собственно, исследовать, если с ними и так все хорошо: ведь «от добра добра не ищут»? В результате, однако, и в исследовательском, и в обыденном сознании образуется перекос, имеющий весьма серьезные мировоззренческие последствия.

В силу ряда более или менее известных причин, сегодня в России сформировался социальный тип человека, в глазах которого вражда – явление нормальное и естественное, вечное и неизбежное, тогда как согласие – своего рода патология, отклонение от нормы. Торжество принципа «Человек человеку волк» в сознании довольно быстро приводит к его реализации в практике, что мы сегодня постоянно и наблюдаем[63]. Между тем еще раз следует подчеркнуть, что подлинная социальная наука, признавая и изучая всякого рода конфликты, в целом совсем не считает их фактором доминирующим в сравнении с солидарностью. В известном смысле солидарность – условие *sine qua non* социальной жизни; в конце концов, прежде чем конфликтовать, люди так или иначе объединяются. «Ни одно общество, – отмечал Парсонс, – не может поддерживать стабильность, имея в виду потенциально возможные конфликты и кризисы, если

[62] См. немногочисленные примеры теоретического изучения социального согласия в российской социологии: *Акулич М. М.* Социология согласия. – Тюмень: Изд-во Тюменского университета, 2002; *Эфиров С. А.* Социальное согласие: Утопия или шанс? М.: Изд-во Института социологии РАН, 2002.

[63] В исследовании «старого» ВЦИОМа (ныне – «Левада-центр) на вопрос: «Согласны ли Вы с тем, что большинство людей готовы помочь другим людям, или Вы считаете, что они больше всего заботятся о себе самих?» 70 % респондентов ответили: «Большинство думает только о себе» и лишь 13 % готовы признать некоторую долю альтруизма в окружающих людях. (См.: *Гудков Л.* Отношение к правовым институтам в России // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. М., 2000. № 3. С. 39). В 1999 г. 74 % опрошенных указали, что они могут вполне доверять лишь одному–двум близким людям. (См.: *Левада Ю.* Человек лукавый: Двоемыслие по-российски // Левада Ю. От мнений к пониманию: Социологические очерки: 1993–2000. М.: Моск. шк. полит. исслед., 2000. С. 527). Десять лет спустя ситуация в данном отношении явно не изменилась к лучшему. Помимо роста недоверия наблюдается тенденция к усилению двоемыслия и лицемерия, характерных для советского времени.

интересы его граждан не определяются солидарностью, внутренней лояльностью и взаимными обязательствами»[64].

Конечно, существует теоретическая традиция, идущая от марксизма и некоторых вариантов социального дарвинизма и обосновывающая конфликтную модель социального развития. Но даже в этих теориях конфликт иногда рассматривается как средство достижения солидарности, и последняя занимает в них определенное место: и в качестве внутригруппового, внутриклассового явления, и в качестве первобытного и будущего состояния всеобщей гармонии (в марксистской утопии) и т.д. Главное же в том, что такого рода представления, во-первых, далеко не бесспорны в своих общетеоретических притязаниях, во-вторых, составляют лишь одну и отнюдь не доминирующую теоретическую тенденцию в социологии.

Существует и другая базовая тенденция, которая в значительной мере, явно и неявно, пронизывает все социологическое мировоззрение. С этой точки зрения, и теоретически и фактически неверно признавать социальную и групповую вражду «нормальной», т.е. непрерывной и повсеместной. Кооперация, взаимообмен и сплоченность – во всяком случае, не менее фундаментальные и универсальные явления социальной жизни, чем конфликт. То же самое относится к конкуренции, которая отнюдь не тождественна последнему. Да и сам конфликт, эффективно, мирно и вовремя разрешаемый, нередко играет социально функциональную роль, выступая как симптом социальных проблем и средство восстановления социального равновесия и согласия. Социальная солидарность в любом случае – исходный и первичный социальный факт; в значительной мере это синоним общественного состояния, внутри и на фоне которого могут разворачиваться социальные конфликты.

Необходимо иметь также в виду эффект так называемого «самосбывающегося пророчества», о котором уже упоминалось: провозглашение социальной вражды «нормальным», повсеместным и неизбежным явлением, будучи фактически неверным, в то же время может служить и служит средством ее обоснования, оправдания и практического внедрения. И наоборот, признание солидарности нормой социальной жизни влечет за собой активный поиск

---

[64] *Парсонс Т.* Понятие общества: Компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология / Под ред. С. П. Баньковской. М.: КДУ, 2002. Ч 2. С. 17.

путей ее осуществления и может реально способствовать этому осуществлению.

Итак, социальная солидарность – это факт: российское общество, как и любое другое, поскольку оно существует и продолжает существовать, базируется не только на принуждении, не только на экономической взаимозависимости, интересе и договорных отношениях, но и на более или менее высокой степени солидарности. Но необходимо еще, чтобы реальное единство было *осознано*, а это, как уже отмечалось, дело совсем не простое и само собой не возникающее. Нужна длительная и упорная работа по формированию *чувства* социальной солидарности, объединяющего реально взаимосвязанных индивидов и группы. И в этом процессе опять-таки важнейшая роль принадлежит социологии. Именно эта наука проясняет солидарность как факт, а отсюда – и солидарность как долг. Социология призвана показать, что поскольку в качестве членов общества мы связаны между собой бесчисленными узами, поскольку мы *реально обязаны* друг другу (не случайна этимологическая связь этого слова со словом «обвязаны»), постольку мы *обязаны быть обязанными друг другу*. Без понимания реальности и священности социальных связей, заключенных в идее солидарности, выполнение моральных и гражданских обязанностей становится проблематичным, выступая как чисто принудительная, навязываемая извне процедура.

В связи с изложенным, политика толерантности, которую сейчас стремятся осуществлять различные, в том числе властные, институты российского общества, представляется, по меньшей мере, недостаточной. Толерантность – лишь один из аспектов, или крайняя точка шкалы «нормальных» взаимоотношений в обществе. Хорошо, если представители различных групп и слоев терпят друг друга, но этого явно недостаточно. Толерантность, чтобы быть реальной и эффективной, должна быть включена в более широкую гамму связей и отношений, охватываемых социальной солидарностью; этот континуум солидарных связей должен включать в себя и любовь, и симпатию, и т. п. Без такого континуума, как и без ощущения общей идентичности, толерантность всегда будет существованием на грани конфликта и вражды.

Солидарность – одно из главных понятий социологии. Мы находим его и у Огюста Конта, и у Эмиля Дюркгейма, и у многих других

классиков. В данной связи уместно вновь сослаться на исторический опыт Третьей республики во Франции. «Солидаризм» для нее стал одним из основных идеологических символов и ценностных принципов. Произошло это в значительной мере благодаря усилиям социологов, особенно таких, как Дюркгейм, сделавший социальную солидарность основной идеей своей социологии, и его последователи, в частности, Селестен Бугле. По словам последнего, солидаризм в Третьей республике стал чем-то вроде официальной философии[65]. Идея солидарности находила обоснование у экономистов (Шарль Жид), у юристов (Леон Дюги), философов, моралистов, политических деятелей. Своего рода манифестом солидаризма стала многократно переиздававшаяся книга известного политического деятеля, лауреата Нобелевской премии мира 1920 года, Леона Буржуа «Солидарность» (1897), в которой он обосновывал необходимость морально-политического единства французского общества, опираясь и на научные, и на этические аргументы[66]. В целом идеология солидаризма во Франции того времени явилась существенным вкладом в снижение социальной напряженности и сохранение республиканского режима в стране. Она, в конечном счете, смогла успешно противостоять, с одной стороны, реакционным монархистам, клерикалам и националистам, с другой – леворадикальному коммунистическому движению.

В истории российской социологии идея социальной солидарности занимает центральное место. Мы находим ее в трудах П.Л. Лаврова, Л.И. Мечникова, Н.Д. Ножина, Н.К. Михайловского, Я.А. Новикова, П.А. Кропоткина, М.М. Ковалевского и других мыслителей и ученых[67]. Но и «солидаризм» как идеология также имеет корни в российской, прежде всего, в эмигрантской мысли XX века, в частности, в трудах С.А. Левицкого, Р.Н. Редлиха и других теоретиков. Эта идейная традиция также может и должна быть продолжена и использована в современной России.

3. Рационализм – еще одно достоинство социологического мировоззрения, которого нам часто не хватает и которое чрезвычайно необходимо в России. Нашу страну можно упрекнуть в чем

---

[65] *Bouglé C.* Le solidarisme. 2-ème éd. P. : Alcan, 1924. P. 7.

[66] См.: *Bourgeois L.* Solidarité. 7-ème éd. (rev. et augm.) P. : Colin, 1912.

[67] Подробнее об этом см.: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России: Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ ВШЭ, 2001. С. 19–25.

угодно, но только не в избытке рационализма; избытка этого у нас никогда не было. Не было мощных традиций картезианского рационализма и сциентизма, как во Франции; панлогизма, как в Германии; утилитаризма, как в Великобритании; прагматизма, как в США или специфического прагматизма, как в Китае. В этих странах, возможно, рационального начала могло бы быть и поменьше. В России же оно, разумеется, всегда также присутствовало, но его удельный вес всегда был сравнительно невелик; напротив, влияние иррационалистических тенденций в культуре было и остается весьма значительным. Из зарубежных теорий именно иррационалистические пользовались в стране наибольшим успехом и влиянием. Это относится и к марксизму, в котором была воспринята не его позитивистско-научная, а романтико-утопическая и мессианистская сторона[68]. Научное познание человека и общества, как правило, занимало подчиненное положение по отношению к таким жанрам, как беллетристика, литературная критика и публицистика. Именно писатели, а не ученые, считались в России «инженерами человеческих душ»[69]. В сочетании со множеством социальных мифов и сказок, постоянно воспроизводящихся на российском социокультурном и политическом пространстве (о светлом будущем, светлом прошлом, о кознях многочисленных внутренних и внешних врагов, о разного рода чудесах и т. п.) это составляет мощный слой иррационализма, затрудняющий понимание социальных процессов и порождающий огромный разрыв между идеалом и действительностью. Конечно, со сказками бывает жить интереснее, но плата за них в нашей стране всегда была и остается слишком высокой. Необходимо, напротив, побольше рациональности, рассудочности, реализма, утилитарности, трезвости, позволяющих смотреть прямо в лицо суровой действительности.

Несомненно, социология призвана практически усовершенствовать общество и его институты. Вместе с тем она может и должна, с одной стороны, приблизить идеал к действительности, очистив его от множества фантазмов и сделав его более рациональным

---

[68] См. об этом убедительный и ставший классическим анализ Николая Бердяева, который можно считать также подлинно социологическим: *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. (Репринтное воспроизведение парижского издания: Р: YMCA-press, 1955).

[69] См. об этом: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. С. 48–55, 70–75.

и реалистичным; с другой – наоборот, наполнить реальность подлинно священными ценностями, привить людям уважение к другим, к обществу и его институтам. Только тогда у нас будет общество не «государственников», а *граждан*, отвечающих за самих себя, за свое общество и за свое государство. Таким образом, социологическое просвещение в России окажется также и существенной частью проповеди гражданской религии. Ведь гражданское общество можно построить только при условии признания священности тех ценностей и институтов, на которых оно базируется.

В заключение и во избежание возможных недоразумений необходимо подчеркнуть, что, разумеется, главные проблемы современного российского общества сосредоточены и могут быть решены, главным образом, не в сфере идей, а в сфере социальных институтов. Я имею в виду, в частности, такие хорошо известные хронические болезни российского общества, как монополизм и отсутствие конкуренции в экономике, политике и других областях; бюрократический произвол, коррупция и неэффективное управление; отсутствие реальных инноваций, под видом которых иногда выступают лишь новая символика или традиционное бюрократическое прожектерство; архаическая структура экспорта; разрыв между словом, мыслью и делом на всех уровнях и т.д. Все это требует изменения и обновления институтов российского общества, ориентированных на долгосрочную перспективу. Данная задача сегодня остается столь же актуальной, как и двадцать лет назад. Все это требует основательной рефлексии в социологической теории. Но сами эти трансформации в свою очередь могут произойти только при наличии определенной рациональной идеологии, коллективной воли и социальной солидарности. И в данном отношении вклад социологической теории также может и должен быть очень значительным, гораздо более значительным, чем сегодня.

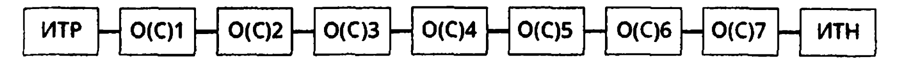
МАРТОВСКИЕ ТЕЗИСЫ О СОЦИОЛОГИИ РАВЕНСТВА И НЕРАВЕНСТВА

В настоящих тезисах я позволю себе сформулировать и подчеркнуть некоторые теоретические принципы относительно социального равенства и социального неравенства. Не столько потому, что ранее они вообще не выдвигались и не разрабатывались, сколько потому, что в социологических исследованиях они слишком часто, осознанно или (чаще) неосознанно, забывались и нарушались, и такое положение сохраняется по сей день. В данной проблемной области, может быть, как ни в какой другой, исходные базовые представления исследователей, как правило, не подвергаются специальной рефлексии и мало чем отличаются от обыденных, идеологических и ценностных: политических, нравственных, религиозных и т. п. Это отрицательно сказывается не только на исследовательской, но и на социальной практике.

Для обыденного, идеологического и ценностного сознания характерно дихотомическое ви́дение предмета, при котором равенство и неравенство выступают как изолированные друг от друга универсальные противоположности: первое – с позитивными, второе – с негативными ценностными коннотациями. Первое ассоциируется со справедливостью и согласием, второе – с несправедливостью и конфликтом.

Между тем эти два явления необходимо рассматривать и исследовать в тесной взаимосвязи, взаимозависимости и взаимодействии; одно без другого не существует. Равенство в одном отношении сочетается с неравенством в другом, равенство одних социальных субъектов идет рука об руку с неравенством других или с другими и т. д. Собственно говоря, равенство-неравенство образует одно нераздельное явление, в котором один член этой пары может преобладать в той или иной степени и форме. В целом, с *социологической точки зрения, необходимо вести речь не о равенстве и неравенстве как таковых, а 1) о различной степени того и другого; 2) о различных видах того и другого*. С теоретической точки зрения равенство и неравенство образуют определенный континуум, где на одном краю располагается идеально-типическое равенство, на другом – идеально-типическое неравенство. Реальные общества

или реальные социальные ситуации располагаются между этими крайними точками. Это можно представить в виде следующей схемы (ИТР – идеально-типическое равенство, ИТН – идеально-типическое неравенство, О (С) – общество (ситуация).



Из предыдущего следует необходимость различать абсолютное и относительное равенство (неравенство), что обычно не делается. Например, в широко распространенном утверждении о том, что в современных европейских обществах, включая Россию, нет равенства, неявно подразумевается абсолютное или некое идеальное равенство, которого, очевидно, никогда и нигде нет, не было и не будет. Но достаточно сравнить эти общества с индийской кастовой системой, сословными системами средневековых западноевропейских обществ или с Россией столетней давности или даже советских времен («лишенцы» 1920–1930-х годов; огромные массы колхозников, лишенных паспортов и, следовательно, возможности передвижения в физическом и социальном пространствах; «враги народа» и их родственники и т.д.), чтобы это утверждение выглядело гораздо менее бесспорным и обнаружилось, что речь об абсолютном равенстве.

В связи с предшествующими тезисами необходимо также подчеркнуть различие между равенством как ценностью и идеалом, с одной стороны, и равенством как реальностью, фактическим равенством, – с другой. И то и другое было и остается объектом социологии. И то и другое воздействовало друг на друга, проникало друг в друга и превращалось друг в друга в истории. Тем не менее их следует различать, в частности, и для того, чтобы понимать отмеченные взаимодействие, взаимопроникновение и взаимопревращение.

Исторически идеал равенства восходит к библейским пророкам и становится доминирующим в западных обществах Нового времени. До того, в эпоху европейского Средневековья, преобладала ценность неравенства: представители различных сословий рассматривали себя и друг друга как принадлежащие к неравноценным категориям людей, не только социальным, но и «антропологическим», к различным «породам», что выражалось и в мировоззрении, и в повседневном поведении. Заявить, что простолюдин равен

знатному человеку (и наоборот) было кощунством в глазах и первого и второго. Это фундаментальное неравенство поддерживалось обычаями, религиозными и правовыми институтами.

Утверждение ценности равенства в XIX–XX веках оказало мощное воздействие на все стороны жизни западных обществ и приобрело планетарный масштаб. Важнейшее место занял так называемый «социальный вопрос», послуживший одним из главных стимулов возникновения социологии.

Кстати, на мой взгляд, знаменитая теория прибавочной стоимости Маркса в сущности представляет собой не столько экономическую, сколько этическую теорию. В основе своей это специфическая теория справедливости, точнее, несправедливости существующего распределения стоимости товаров, создаваемой трудом наемных рабочих сверх стоимости рабочей силы и безвозмездно (т. е. *несправедливо*) присваиваемой эксплуататорами-капиталистами.

Именно благодаря повсеместному воцарению ценности равенства реальное социальное неравенство, которое, разумеется, сохранялось в определенных формах и степени, стало восприниматься как острейшая проблема, требующая безотлагательного, радикального и тотального решения. До того, до XIX века, неравенства было значительно больше, но оно воспринималось как «естественное», «нормальное» и в общем не вызывало протеста. Отсюда «принцип Токвиля», согласно которому, чем больше равенства, тем невыносимей становится неравенство. Широкое распространение социалистических и коммунистических разновидностей идеи равенства в XIX–XX веках также связано с этим обстоятельством. Отсюда и многочисленные аберрации в массовом и исследовательском сознании и трудности адекватной оценки реального соотношения и динамики равенства и неравенства.

Неравенство, как и равенство, также представляет собой ценность и идеал, хотя это и не всегда осознается и декларируется. Речь идет не только о кастовых и сословных, но и о современных индустриальных и постиндустриальных обществах. Ценность неравенства содержится внутри самой идеи благотворного характера социальной мобильности «снизу вверх», не говоря уже о различных вариантах меритократического и элитистского мировоззрений, также играющих немаловажную роль в «современных» и «постсовременных» обществах.

Из предыдущего следует необходимость различать «объективное» неравенство (в доходах, власти, доступе к определенным ресурсам и т. п.) и субъективное осознание этого неравенства. Первое может быть незначительным, но переживаться как значительное, вопиющее и нестерпимое, и наоборот, оно может быть весьма существенным, но восприниматься как маловажное, приемлемое и нормальное.

Из предшествующего также следует, что теоретически верно говорить не о равенстве и неравенстве, а о *равенствах* и *неравенствах* во множественном числе. Многообразие тех и других постоянно требует от исследователей ответов на ряд принципиальных вопросов. Какое равенство существует? Какое неравенство существует? Каковы критерии того и другого? Каковы степени того и другого? Каковы их формы и типы? Какими они были и какими стали? Каковы они в иных социальных структурах и ситуациях? К какому равенству надо стремиться? К какому неравенству надо стремиться? И т. д.

Французский писатель Пьер Данинос пишет: «Американский пешеход при виде миллиардера в роскошном "кадиллаке" втайне мечтает о том дне, когда он тоже сможет сесть за руль собственного "кадиллака". Французский пешеход при виде миллиардера в роскошном «кадиллаке» втайне мечтает о том дне, когда он сможет выбросить миллиардера из автомобиля, и тот будет ходить пешком, как все». И американский, и французский пешеходы – сторонники равенства, но разного. Социалистические и коммунистические идеалы равенства представляют собой лишь разновидности этих идеалов.

Широко известно различение равенства (неравенства) возможностей и равенства (неравенства) достижений. Но важно иметь в виду, что последнее нередко выдается за первое, и наоборот. При этом последнее часто является следствием многих факторов помимо первого.

Вопреки расхожему мнению, равенство может быть источником конфликтов и несправедливым, а неравенство – источником согласия и справедливым. Справедливость представляет собой определенным образом воспринимаемое определенное соотношение определенных форм равенства и неравенства.

Одни формы равенства (неравенства) могут соперничать с другими, вступать с ними в борьбу, вытеснять их, сменяться третьими формами и т. д.

Необходимо различать преднамеренное и непреднамеренное равенство (неравенство), а также равенство (неравенство) как средство и как цель. Неравенство может служить средством достижения или усиления равенства (например, прогрессивное налогообложение), и наоборот (равные правила для субъектов, находящихся в неравных условиях).

Существенное значение имеет проблема объектов (благ, ценностей и т.п.), по поводу которых устанавливаются отношения равенства-неравенства. Эти объекты нередко определяются слишком туманно или абстрактно, тогда как требуется конкретное решение в конкретных ситуациях. Кроме того, принципиально важен вопрос о классификации социальных субъектов равенства-неравенства, иначе говоря, вопрос о том, кто равен (неравен) кому или по отношению к чему, и кто *должен* быть равен (неравен) кому или по отношению к чему. В различных ситуациях уместен выбор тех или иных критериев выделения этих субъектов, с тем чтобы далее определять равенство (неравенство) индивидов внутри этих субъектов и между этими субъектами. Эти субъекты иногда выделяются более или менее явно и осознанно, но чаще – неявно и неосознанно, например, в следующих суждениях: 1) меньшинство должно быть равно большинству (или наоборот); 2) бедные должны быть равны богатым (или наоборот); 3) женщины должны быть равны мужчинам (или наоборот); 4) жители деревень должны быть равны горожанам (или наоборот); 5) больные должны быть равны здоровым (или наоборот); 6) пожилые должны быть равны молодым (или наоборот); 7) одни профессиональные группы должны быть равны другим, например, учителя – дворникам (или наоборот) и т.д.

Для России традиционно характерны оппозиции: «богатый – честный», «бедный – нечестный». И дело здесь не в особых и вечных чертах российской ментальности, а во вполне адекватном отражении в фольклорном и массовом сознании традиционных исторических условий образования богатств и государственной политики в области предпринимательства и, шире, экономики: произвола, «игры без правил», формировании и поддержании заведомо неравных условий конкуренции. Последнее в общем относится и к досоветским, и к советским, и к постсоветским временам.

В сегодняшней России главное значение в области равенства-неравенства имеет, на мой взгляд, решение следующих

проблем: 1) создание и практическая реализация универсальных и неукоснительно выполняемых правил, прежде всего, правовых норм (в этой области мы сегодня так же далеки от равенства, как и в советские времена); 2) создание и поддержание равных условий конкуренции, постоянное выравнивание этих условий; 3) реальные меры по ослаблению и ликвидации явного и скрытого монополизма, в том числе государственного; 4) выравнивание условий, связанных с территориальной и региональной инфраструктурой (занятость, ЖКХ, дороги, сфера услуг и т. п.): традиционные и новые разрывы здесь огромны. И, конечно, острейшая проблема – бедность основной массы населения. Дело здесь, собственно, не столько в неравенстве как таковом, сколько именно в бедности и необходимости достойных условий жизни представителей наиболее массовых профессий и, разумеется, пенсионеров и инвалидов.

В общем, как социологи мы всегда должны стремиться к максимально ясным и точным вопросам и ответам относительно того, *кто, кому, когда, в чем, почему и зачем должен быть равен или неравен*. Тогда наше представление об обсуждаемом предмете перестанет носить упрощенный дихотомический характер и станет более основательным, конкретным и более адекватным такому сложному явлению, как равенство и неравенство в социальной жизни. А это в свою очередь позволит нам более серьезно и реалистично подходить к теории и практике социальной справедливости, к разработке и осуществлению экономической и социальной политики.

АПРЕЛЬСКИЕ ТЕЗИСЫ В ЗАЩИТУ ИДЕИ МОДЕРНИЗАЦИИ

Первые теории модернизации возникли в эпоху Просвещения. Это были теории социального прогресса и социальной эволюции, разработанные, в частности, такими мыслителями, как Тюрго, Кондорсе, Гердер и др. В дальнейшем эти теории были продолжены и развиты в XIX–XX веках. Необходимо подчеркнуть при этом, что теории просветителей и их последователей, касающиеся так называемого «проекта модерна», были существенно упрощены и искажены представителями Франкфуртской школы и «постмодернизма». Как показывают серьезные исследования этих теорий, просветители совсем не были такими бездумными и наивными рационалистами и прогрессистами, какими они выглядят в теориях франкфуртцев, постмодернистов и их последователей.

Прежде всего, и это хорошо известно, далеко не все просветители вообще были сторонниками идеи прогресса, т. е. Модерна в тогдашнем понимании. Это относится, в частности, к таким выдающимся просветителям, как Руссо, Вольтер и Монтескьё. Знаменитое сочинение последнего «О духе законов», собственно, как раз и посвящено доказательству идеи о том, что каждое общество развивается в соответствии со своими специфическими традициями, «духом народа» (понятие, впоследствии заимствованное у него немецкими мыслителями и, через них, русскими славянофилами). Кроме того, противопоставляя Разум Традиции, они фактически противопоставляли его определенной традиции, а именно средневековой. При этом, как и представители Возрождения и Реформации, они опирались на еще более «традиционную традицию»: Античность, Священное Писание (в противовес Священному Преданию) и т. д., т. е. к той традиции, которая была ранее отброшена Средневековьем.

2. Франкфуртцы, постмодернисты и их последователи любят победоносно разоблачать так называемый «Проект Модерна», который «провалился». Дело, однако, в том, что *никакого подобного проекта в природе и в истории не было*. Данное выражение, первоначально выступавшее как простая, удобная для критики метафора, постепенно стало трактоваться как представляющее некую реальность. Но с такой позиции всю историю можно (или

нужно) рассматривать как совокупность «проектов» и соответствующих «провалов». По такой логике, провалились «проекты» индустриализации, урбанизации, сейчас проваливаются «проекты» глобализации, информатизации и т.п. Здесь мы наблюдаем парадоксальную попытку ультрарационального истолкования социально-исторических процессов, которые трактуются как результаты реализации замыслов определенных мыслителей. На самом деле, в случае с «Проектом Модерна», как и во многих других подобных исторических процессах, мы имеем дело с непреднамеренными последствиями определенных социальных идей и действий, которым *a posteriori*, или, если угодно, *post festum*, приписываются черты некоего единого замысла, «проекта», который был когда-то кем-то задуман и затем кем-то последовательно и целенаправленно осуществлялся.

3. В действительности черты модерна лишь частично сформировались в результате соответствующего «проекта»; как и вообще в социокультурных процессах, они в значительной мере явились определенным общим следствием непреднамеренных действий и тенденций, взаимодействий и взаимовлияний. Кроме того, они существуют и сложились как общая результирующая самых разных намерений, целей и деятельностей различных агентов, групп, обществ[1]. Все они различались изначально в разных частях европейского мира и лишь *post festum* приобрели черты цельности, завершенности и гармонии единого «проекта», прежде всего в трудах теоретиков (как сторонников, так и противников), дававших ему ретроспективную оценку. Они различались и впоследствии, они различаются до сих пор в «модернизирующихся» и «модернизированных» обществах, «западных» и «восточных», «северных» и «южных». Тем не менее, вольно и невольно сохраняя свою специфику и различия, они прямо или косвенно сохраняют, культивируют и развивают общие черты общества модерна, как «раннего», так и «позднего». Влияние традиций при этом безусловно, но и сами эти традиции неизбежно испытывают серьезные изменения. На смену «традиционным традициям» и наряду с ними нередко приходят либо модернизированные традиции, либо, под влиянием антимо-

[1] Это означает, что вопреки некоторым ранним теориям, откуда бы ни «шла» модернизация, она не может считаться синонимом «вестернизации», так же как сегодняшняя глобализация не тождественна «американизации».

дернизационных, фундаменталистских тенденций, изобретенные архаичные псевдотрадиции.

4. В связи с этим нет оснований рассматривать традиционалистские доктрины рубежа XIX–XX веков как более «мудрые» и «глубокие», чем «наивные» рационалистические идеи просветителей. При всех достоинствах этих доктрин они страдали упрощенным органицизмом в интерпретации структуры общества, идеализацией «светлого» прошлого и фатализмом. Последний состоял в том, что на место «невидимой руки» рынка Адама Смита они пытались поставить «невидимую руку» традиции, которая мистически и неуклонно тащит народы по пути, предназначенному Судьбой (и) или Божественным Провидением.

5. Необходимо подчеркнуть, что по сравнению с первоначальными, прогрессистскими и эволюционистскими, современные теории модернизации претерпели существенные изменения. Произошло то, что я называю *модернизацией теорий модернизации*. В связи с этим выдвигавшиеся против прежних теорий упреки в телеологизме, зачастую вполне справедливые, в отношении сегодняшних теорий уже вряд ли могут быть признаны состоятельными. Современные теории данного процесса трактуют его как разнообразный и множественный, сообразно множественному характеру модернов, форм исторического и традиционного наследия различных обществ. Достаточно упомянуть интерпретацию этого процесса Ш. Эйзенштадтом, разделяемую многими серьезными социологами.

6. Множественность модернизаций имеет пространственный и временной аспекты. Пространственная множественность заключается, во-первых, в разнообразии форм модернизаций различных обществ, связанном с их культурными и традиционными особенностями, во-вторых, в разнородном характере их реализаций в различных социальных группах и областях социальной жизни. Временна́я множественность модернизаций проявляется в том, что последние могут происходить неоднократно в рамках одного и того же общества, в разное время в различных обществах и сферах. В общем, социальная наука в последние годы пришла к выводу о том, что уместно использовать это понятие не в единственном, а во множественном числе, что следует говорить о «модернизациях», и это в полной мере относится к России. Данное положение означает, что рассуждая о модернизации, мы всегда должны уточнять, о какой

из них идет речь, в какой сфере, по отношению к чему, как она соотносится с предыдущими модернизациями и т.д.

7. Впрочем, множественность модернизаций совсем не означает отсутствия в них общих черт, которые хорошо известны и которые, что бы ни утверждали противники этих процессов в теории и на практике, остаются в высшей степени привлекательными для огромных масс людей во всем мире. Вопреки громогласным филиппикам многих интеллектуалов, желающих самовыразиться, но не желающих отказываться от благ и преимуществ модернизации, множество людей в разных регионах земного шара продолжают, часто вполне осознанно, стремиться к тем ценностям, которые она несет с собой. Общие черты эти хорошо известны. Это индустриализация и постиндустриализация; утверждение институтов политической демократии, правового государства и гражданского общества; утверждение ценности человеческой личности, ее прав и свобод; социальная справедливость и равенство перед законом; достаточно высокий уровень образования; независимая пресса; важное значение научного знания; секуляризация ряда институтов. И т.д. Миллионы людей, не находящихся в плену тоталитаристских и фундаменталистских идеологий и не читающих труды постмодернистских, антимодернистских и деколониалистских теоретиков, мечтают о модернизации в своих странах и активно борются за нее. Другие миллионы активно мигрируют в те страны, где модернизация продвинулась достаточно далеко. Третьи мечтают о ней, но боятся в этом признаться.

8. Разумеется, названные и неназванные черты модерна по-разному интерпретируются и реализуются в различных обществах, в зависимости от специфических традиций, культурных и прочих особенностей. Разумеется, среди этих черт обязательно присутствуют универсальные, или общечеловеческие ценности. Разумеется, некоторые или многие аспекты модернизации отвергаются разнообразными антимодернистскими идеологами и движениями: левыми, правыми, фундаменталистскими, традиционалистскими или клерикальными идеологами. Большинство противников модернизации старается уличить ее сторонников в том, что под видом универсальных они стремятся внедрить в «незападные» общества «западные» или «либеральные» ценности. Так, в частности, приходится иногда слышать от людей, называющих себя православными

христианами, что никаких общечеловеческих ценностей не существует. Это, конечно, недоразумение, но язычники с этим охотно бы согласились. Некоторые антимодернисты на этом же основании в последние годы стали отвергать Всеобщую декларацию прав человека, принятую Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 году.

9. Замечу в скобках, что в специфических условиях России модернизация включает в себя возрождение и институционализацию религии. Процесс этот, разумеется, не следует смешивать с клерикализацией общества, с тенденцией заменить КПСС православной церковью в качестве тотального судьи и цензора социальной и нравственной жизни; такого рода попытки наблюдаются сегодня нередко. Следует всегда помнить о тех печальных последствиях, к которым аналогичные тенденции приводили российское общество в прошлом, и не повторять тех же ошибок. Религия должна занимать достойное место в обществе, но она не может быть над обществом. Роль религиозных институтов сегодня чрезвычайно важна, но они не должны пытаться вытеснять, подавлять или заменять собой другие, светские институты, значение которых не менее велико. Иначе вместо «железной клетки» рациональности, которая тревожила Макса Вебера, мы получим еще худшую, опасную, хотя и заведомо обреченную и недолговечную, «каменную клетку» иррационализма, духовного и прочего деспотизма, нравственной и интеллектуальной деградации. В этой связи важное значение и ценность сохраняет принцип светскости, который иногда умышленно, иногда по невежеству, отождествляют с атеизмом; впрочем, последний, несомненно, тоже должен иметь право на существование.

10. Понятие модернизации в целом отвергается некоторыми теоретиками по нескольким мотивам. Иногда от него призывают отказаться потому, что им манипулируют, что оно используется во властно-политическом дискурсе, а потому не является научным. По этому поводу следует заметить, что понятие это пришло в политико-пропагандистский лексикон из науки, где оно «жило» давно и основательно. Было бы странно отказываться от него только потому, что оно попало в другие сферы и используется не так, как надо. По такой логике, надо было бы также отказаться и от множества других научных понятий, вышедших за пределы науки и используемых неподобающим образом. Необходимо признать, что подобная ситуация, когда научные понятия ассимилируются вненаучными

сферами, неизбежна, а иногда и желательна. Определенные потери и угрозы здесь существуют, но они не фатальны: на то и существуют наука и научное просвещение, чтобы их устранять или минимизировать.

11. Мы часто слышим: «Как можно говорить о модернизации в России, когда у нас никакой модернизации нет, а есть, наоборот, демодернизация?». Может быть, так оно и есть, особенно если иметь в виду такие традиционно немодернизируемые в стране сферы, как политика, управление, гражданская сфера. Но, на мой взгляд, подобные высказывания лучше всего демонстрируют уместность и необходимость понятия модернизации. Ведь авторам подобных высказываний, даже для того, чтобы утверждать отсутствие модернизации, или присутствие демодернизации (что в определенных отношениях совершенно верно), неизбежно, так или иначе, приходится им пользоваться. Ведь не станем же мы отказываться от понятия индустриализации или урбанизации на том основании, что там-то и там-то данные процессы не происходят. В такого рода суждениях описательное понятие модернизации незаметно подменяется оценочным. Можно констатировать или отрицать факт модернизации в России, но это совсем не аргумент в пользу того, чтобы от него отказываться в социологической теории.

12. Другой аргумент против понятия модернизации состоит в том самом телеологизме, о котором я уже упоминал в тезисе 5-м. На этом основании его предлагают заменить такими понятиями, как социальное изменение или трансформация. Преимущество последних понятий видят в том, что они более нейтральны в идеологическом отношении, чем «модернизация», а также чем «переход» или «транзит». Может быть, так оно и есть, но ничто не мешает нам приписывать термину «модернизация» определенные описательные, неоценочные признаки и трактовать его соответствующим образом, т. е. как научное. С другой стороны, названные понятийные альтернативы: социальная трансформация, социальное изменение и т. п., – более неопределенны, расплывчаты и носят всеохватывающий характер, так как в известном смысле практически все в обществах и все общества так или иначе постоянно изменяются и трансформируются.

13. Нередко понятие модернизации отвергается применительно к России на том основании, что наша страна уникальна, а потому

вообще никакие понятия, включая «модернизацию», к нашему обществу неприменимы. Это частный случай тезиса об уникальном, самобытном (т.е. незападном или антизападном) характере российского общества. Он повторяется постоянно, непрерывно и многократно и в публицистике, и в литературе по социальным наукам. Такое впечатление, что те, кто его так часто повторяет, на самом деле в этом не очень уверены и хотят убедить в этом не столько других, сколько самих себя. В принципе тезис этот верен, даже банален и в каком-то смысле неопровержим. Но он относится к любому обществу, не только к российскому. Япония или Китай, Франция или Великобритания, ничуть не менее уникальны, чем Россия, и считать иначе было бы проявлением наивной или глупой спеси и невежества. В связи с этим возникает вопрос: почему познавательные средства, применимые для исследования других обществ, – от китайцев и англичан до индейцев навахо или намбиквара, – никак не могут быть использованы для изучения нашего общества? Разве у нас не все, как у людей? Или мы дошли до такого релятивизма, что считаем понятие «люди», «человечество», «человек» каким-то фантомом? Разве общества, культуры настолько уникальны, что в них нет ничего общего, что они абсолютно несопоставимы и несоизмеримы? Думаю, что на эти вопросы следует ответить отрицательно.

14. При этом важно не забывать, что уникальность каждого общества, в том числе российского, не абсолютна и имеет определенные границы. То же самое относится к уникальности индивидов. Да, каждый индивид, безусловно, уникален. Поэтому индивид A не похож на индивида B, оба они не похожи на индивидов C и D, все четверо не похожи на индивидов E, F, G, H и т.д. Но если, допустим, индивид X не похож вообще ни на кого и ни на что, то это признак патологии, и такой индивид обычно оказывается клиентом учреждения закрытого типа, где он оказывается среди себе подобных, т.е. опять-таки не совсем уникальным. Конечно, можно указать на гениев как на уникальных индивидов, но и гении не абсолютно уникальны и обладают некоторыми общими типологическими чертами, присущими гениям. Постоянный акцент на уникальности и неповторимости российского общества еще больше усугубляет сложнейшую проблему российской идентичности и включения России в мировое социокультурное пространство, включения, которое не может происходить без промежуточных между страной и миром

звеньев, ареалов, сообществ и союзов. Отсюда, в свою очередь, опасность тотальной изоляции и отчуждения в мировом политическом пространстве, отсутствия настоящих союзников, за исключением, может быть, нескольких «уникальных» государств-изгоев.

15. Еще одно возражение носит принципиально антитеоретический характер и сводится к тому, что надо просто «делать дело», т. е. развивать и внедрять новейшие технологии и поменьше вообще говорить на эти темы, так как никакого практического толка от подобного теоретизирования нет. Здесь мы касаемся старой общей проблемы значения теоретического знания в социальной науке, выходящей за рамки нашей темы. Контекстуализм и номинализм в трактовке социальных процессов ведет к исчезновению науки как таковой, так как последняя не существует без номологических высказываний различного масштаба. Отсутствие хорошей теории как минимум не означает присутствия хорошей практики. «Какая разница, какие слова использовать?», – восклицает время от времени представитель псевдопрактики. Здесь не место для подобной общей дискуссии. Напомню лишь чрезвычайно уместное и справедливое в данном случае высказывание Эжена Ионеско: «Важны только слова: все остальное – болтовня». Замечу также в этой связи, что у нас часто ошибочно смешивают эмпирические исследования с прикладными («практическими»), а теоретические исследования – с фундаментальными. На самом деле эмпирические исследования могут быть и бывают неприкладными, фундаментальными, а теоретические – прикладными. Одно из проявлений детской болезни утилитаризма в нашем обществе – это наивная вера в то, что отсутствие теории приводит к хорошей, эффективной практике.

О ФРАНКО-РОССИЙСКОМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ПЕРВЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ СЛОВ, ИДЕЙ И ЛЮДЕЙ

Слово «социология» было изобретено и впервые использовано в 1780 году во Франции. А первая в мире книга под названием «Социология» была опубликована в России ровно сто лет спустя, в 1880 году. В первом случае речь идет о недавно впервые опубликованных рукописях известного политического деятеля, аббата Эмманюэля Жозефа Сийеса, ранее известного как изобретателя выражения «третье сословие»[1]. Автором же книги был известный российский социолог второй половины XIX – начала XX века Евгений Валентинович Де-Роберти[2]. В следующем, 1881 году, эта же книга вышла во Франции, хотя и с другим подзаголовком[3].

Разумеется, в промежутке между этими событиями жил и творил Огюст Конт, которого до недавнего времени считали единственным изобретателем слова «социология». И сам он считал, что изобрел его, так же как и выражение «социальная физика». Очевидно, что несмотря на недавнюю находку, все-таки не Сийеса, а именно Конта следует считать создателем термина и, в значительной мере, понятия «социология»: именно он открыл это слово для европейской науки. Точно так же, несмотря на то, что Америку посещали и «открывали» многие до Колумба, для европейцев ее открыл все же именно он.

Впервые Конт использовал это слово в 1839 году, в 47-й лекции своего «Курса позитивной философии» (том IV). При этом в примечании он как бы оправдывается, даже извиняется за введение этого неологизма: «Я должен отныне отважиться на использование этого нового термина, целиком тождественного моему уже введенному выражению «социальная физика», с тем чтобы иметь возможность обозначать одним названием ту дополнительную

---

[1] См.: *Guilhaumou.* Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose // Revue d'Histoire des Sciences Humaines. N15. Nov. 2006: Naissance de la science sociale. P. 117–134.

[2] *Де-Роберти Е. В.* Социология. Основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологиею и психологиею. СПб.: Типография Стасюлевича, 1880.

[3] *Roberty E. de.* La Sociologie: essai de philosophie sociologique. P. : G. Baillière, 1881.

часть естественной философии, которая относится к позитивному изучению совокупности фундаментальных законов, свойственных социальным явлениям. Необходимость такого наименования, имея в виду специальное назначение этого тома (IV том «Курса», так же, как и V и VI тома, посвящен разработке социальной науки. – А. Г.), надеюсь, извинит меня в данном случае, если я в последний раз воспользуюсь этим законным правом, которым, я думаю, я всегда пользовался со всей подобающей осмотрительностью, постоянно испытывая глубокое отвращение к привычке систематически вводить неологизмы»[4].

Вероятно, более сильным мотивом данного изобретения, нежели краткость выражения, на который косвенно указал сам Конт, было «неправильное» использование термина «социальная физика» известным бельгийским статистиком Адольфом Кетле в его труде «О человеке и развитии его способностей, или Опыт социальной физики» (1835). Конт считал неподобающим сведение «социальной физики» к «простой статистике»[5]. Ведь в его глазах социальная наука была не только царицей наук, но и основанием «религии человечества». Новое обозначение должно было подчеркнуть радикальное отличие его понимания этой науки от того, которое было свойственно Кетле.

Тем не менее новый термин укоренялся с большим трудом. Сам Конт наряду с новым термином «социология» продолжал использовать старые для обозначения новой науки. Ревнители чистоты научного языка обвиняли его в том, что созданный им неологизм носит варварский характер, так как одна его часть («socius», «societas») была взята из латыни, а вторая («логос») – из греческого. Начало использования слова «социология» пришлось на тот период творчества Конта, когда он сосредоточился на разработке «субъективного метода», «позитивной политики» и «религии человечества», что растворяло научное содержание этой дисциплины в эмоциональном мистицизме, утопическом проектировании и религиозном реформаторстве. Не удивительно, что даже некоторые его приверженцы, такие как Джон Стюарт Милль и Эмиль Литтре, которым в первый период его творчества он был близок как глашатай строгой

---

4 *Comte A.* Cours de philosophie positive. T. IY. P. : Bachelier, 1839. P. 252.

5 Ibid. P. 7.

объективной науки, не желали считаться «социологами»[6]. Тем более это относилось к противникам контовских взглядов. В глазах многих понятия «социология» и «социологи» ассоциировались с идеями последователей Конта, составлявших нечто среднее между социально-политическим движением и религиозной сектой. Поэтому многие, кого впоследствии безоговорочно относили и продолжают относить к социологам, сами себя к ним не причисляли. Это относится и к Марксу, и к Фредерику Ле Пле, и к их последователям, и ко многим другим социологам.

Вообще на родине Конта термин «социология» приживался с большим трудом. В целом собственно научный аспект его позитивизма имел больше сторонников в Англии, где последний вступил во взаимодействие с традиционными для этой страны идеями эмпиризма, утилитаризма, агностицизма и получил соответствующую интерпретацию и поддержку. В частности, это относится к Джону Стюарту Миллю, Джорджу Льюису, Томасу Боклю и Герберту Спенсеру. Именно последнему термин «социология» обязан своим вторым рождением. Начиная со Спенсера он и стал обозначать то, что он обозначает сегодня, т. е. науку и только науку о социальных явлениях, независимо от социальных идеалов и ценностей исследователя.

Характерно, что труд Спенсера «Изучение социологии» («The Study of Sociology», 1873) во Франции вышел под названием «Introduction à la Science Sociale» («Введение в социальную науку»)[7]. Складывается впечатление, что французы в это время испытывали настолько сильное отвращение к изобретенному у них на родине слову, что любой ценой старались избежать его использования. В предисловии к этой книге издатели указывают на ее оригинальное английское заглавие и объясняют французскому читателю, что буквально оно означает «Изучение социальной науки» («Étude de la Science sociale»), очевидно, заведомо предполагая, что слово «социология» читателю не знакомо или может быть неправильно понято. По их словам, они сочли необходимым указать на это изменение заголовка, чтобы сделать понятными некоторые

[6] О различных периодах в творчестве Конта см., в частности: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии (1995). М.: Книжный Дом «Университет», 2008. С. 72–74.

[7] См.: *Spencer H.* Introduction à la Science Sociale. P. : Germer Baillière, 1874. VI, 438 p.

пассажи, особенно в первой и последней главах книги[8]. Дело в том, что в самом тексте переводчикам не удалось полностью избавиться от слова «социология» и заменить его старым добрым выражением «социальная наука». Кое-где они все же вынуждены были его сохранить, в частности, в выражениях «социологические явления» («phénomènes sociologiques»), «социологические вопросы» («questions sociologiques») или «социология, изучаемая как наука» («sociologie étudiée en tant que science»);[9] в последнем случае это пришлось сделать, чтобы избежать явной тавтологии.

В России отмеченный труд Спенсера издавался неоднократно, начиная с 1873 года, сначала в виде отдельных выпусков в журнале «Знание», затем в виде книжных изданий. При этом попыток изгнать из него слово «социология» не было: он выходил под заголовками «Изучение социологии» и «Социология как предмет изучения»[10].

Интересно, что издание названных трудов Спенсера и Де-Роберти в России и во Франции, так же как и произведений ряда других социологов, осуществлялось в рамках единого международного проекта, книжной серии «Международная научная библиотека»[11]. Серия выходила одновременно на английском, французском, немецком и русском языках в Лондоне, Нью-Йорке, Лейпциге и Санкт-Петербурге.

В целом основательное утверждение термина «социология» во Франции и в России происходило примерно в одно время – в 80-е-90-е годы XIX века. В обоих случаях это утверждение и возрождение контовского терминологического изобретения было связано с именем Спенсера. Следует отметить, что впоследствии основательно и незаслуженно забытый, а также искаженный и упрощенный, на рубеже XIX–XX веков Спенсер был, несомненно, самым авторитетным, влиятельным и признанным представителем мировой академической социологии, и само это слово ассоциировалось

---

[8] См.: *Spencer H.* Introduction à la Science Sociale. P. : Germer Baillière, 1874. P. VI, note.

[9] Ibid. P. 13, 415, 432.

[10] См.: *Спенсер Г.* Изучение социологии // Знание. 1873. №№ 2, 4, 5, 9. *Спенсер Г.* Изучение социологии. Пер. с англ. под ред. И.А. Гольдсмита. Т. 1-2. СПб.: Ред. журнала «Знание», 1874-1875. *Спенсер Г.* Социология как предмет изучения. Пер. с посл. англ. издания (1889 г.). СПб.: Тип. А. Якобсона насл., 1896. XII, 405 с.

[11] В этой же серии во Франции в 1881 г. вышла указанная выше книга Де-Роберти «Социология».

в мире именно с его именем. Он был выдвинут на соискание Нобелевской премии по литературе 1902 года, второго года присуждения этой премии. Правда, премию тогда ему не присудили (она была присуждена выдающемуся историку, автору «Истории Рима» Теодору Моммзену), но и сам факт выдвижения также весьма показателен.

И во Франции, и в России Спенсер был чрезвычайно популярен, что проявилось, в частности, во множестве изданий, огромных для его времени тиражах и значительном количестве аналитических работ, касающихся его творчества. В России его труды были широко известны еще тогда, когда его научная деятельность только начиналась. Здесь было опубликовано два солидных собрания его сочинений, не считая неоднократно переиздававшихся крупных и мелких его работ, фрагментов сочинений, очерков, автобиографии, сборника афоризмов и т. д. Во Франции интерес к творчеству Спенсера был также огромен. Перевод его основного социологического труда, 3-томного «Principles of Sociology», в отличие от вышеупомянутого «The Study of Sociology», уже не содержал попытку изгнания термина «социология» и вышел под заголовком «Principes de sociologie» (1878–1887)[12].

Как уже отмечалось, первой в мире книгой под названием «Социология» следует считать вышедшую в России книгу Евгения Де-Роберти (1880). Книга представляет собой расширенный вариант серии вышедших ранее его статей «Notes sociologiques» (1876–1878) в журнале «La Philosophie positive» Э. Литтре и Г. Вырубова. Хотя заголовок книги не вполне отвечал ее содержанию, учитывая зарождавшуюся в то время моду на социологию, он оказался весьма удачным. Такими же удачными следует признать и другие заголовки его книг: «Sociologie de l'action» (1908) (ориентируясь только на заголовок, в авторе вполне можно было бы увидеть раннего предшественника Алена Турена) и «Новая постановка основных вопросов социологии» (1909)[13].

---

[12] См.: *Spencer H.* Principes de sociologie. T.1–3. Trad. de l'anglais par M. E. Cazellespar. P. : Germer Baillière, 1878–1887.

[13] См.: *Roberty E. de.* Sociologie de l'action: La genèse sociale de la raison et les origines rationnelles de l'action. P. : Alcan, 1908. *Роберти Е. де.* Новая постановка основных вопросов социологии. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909. См. также переиздание работ Де-Роберти в книге: *Роберти Е. де.* Новая постановка основных вопросов социологии. Избранные труды. Сост. А. О. Бороноев и М. В. Ломоносова. СПб.: Алетейя, 2008.

Будучи потомственным российским дворянином и помещиком Тверской губернии с русскими, испанскими, португальскими и французскими корнями, Де-Роберти по своим политическим взглядам был либералом. В течение многих лет он жил и много публиковался во Франции, постоянно подвергаясь слежке и преследованиям со стороны царской политической полиции. Будучи иностранным членом первого Парижского социологического общества (1872–1874), он с самого основания активно участвовал в деятельности Международного института социологии, в котором одно время выполнял обязанности вице-президента[14]. Он был профессором Брюссельского Нового университета (1894–1907) и Русской Высшей школы общественных наук в Париже (1901–1903), а вернувшись в Россию, с 1908 года и до смерти преподавал социологию в Петербургском психоневрологическом институте[15].

Де-Роберти считал, что ряд идей таких социологов, как Жан Изуле и особенно Дюркгейм, были заимствованы у него, и при случае прямо или косвенно указывал на это, отмечая заодно, что они были при этом искажены[16].

Книга Де-Роберти «Социология», как и другие его работы, встретила вполне положительный прием среди известных

---

[14] Среди других российских руководителей этого института, основанного в 1894 г. Рене Вормсом и долгое время базировавшегося в Париже, следует назвать Павла Федоровича Лилиенфельда, Максима Максимовича Ковалевского, Питирима Александровича Сорокина (все они в разное время были его президентами), Льва Иосифовича Петражицкого (выполнявшего одно время функции вице-президента). Ковалевский и Яков Александрович Новиков, как и Де-Роберти, были активными участниками Парижского социологического общества. См.: *Голосенко И. А., Козловский В. В.* История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. С. 30.

[15] О социологических взглядах, жизни и деятельности Де-Роберти см.: *Verrier R.* Roberty. Le Positivisme russe et la fondation de la sociologie. P.: Alcan, 1934. *Gofman A.* Roberty Eugène de, 1843–1915 // Dictionnaire de la pensée sociologique. Sous la dir. de M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade. P.: Quadrige / PUF, 2005. P. 607–608. *Голосенко И. А.* Евгений де Роберти: интеллектуальный профиль // Социологические исследования. 2001. № 2. С. 99–107. *Семлали Ю., Рубанов Б. Л.* Штрихи к биографии и социологической доктрине Е. В. де Роберти // Социологические исследования. 2006. № 8. С. 139–148.

[16] См., например, характерное в данном отношении примечание к тексту Дюркгейма, опубликованному в сборнике «Новые идеи в социологии». *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания. [Фрагменты из книги «Элементарные формы религиозной жизни»] Пер. с франц. П. Сорокина // Новые идеи в социологии. № 2. Социология и психология. Под ред. М. М. Ковалевского и Е. В. Де-Роберти. СПб.: Образование, 1914. С. 27, прим.

западноевропейских социологов того времени, таких как Рене Вормс, Гийом Леонс Дюпра, Гийом де Грееф и др. Вместе с тем его труд был подвергнут критике российскими социологами, в частности, Николаем Кареевым и особенно Петром Лавровым.

Позитивно оценивая позитивизм Конта, Лавров негативно относился к трудам его последователей, которые, с его точки зрения, в действительности являются профанацией и дискредитацией контовских взглядов. Благожелательный прием, оказанный книге Де-Роберти, он объяснял групповой солидарностью этих эпигонов, к которым относил и последнего. Лавров подверг эту книгу резкой, иронической, не академической по стилю, хотя и, по существу, справедливой критике.

Лавров критикует работу Де-Роберти за схоластику, формализм, бессодержательность, пустословие, полное отсутствие внимания к русским работам по социологии и к реальным проблемам социальной жизни; он использует применительно к ней такие эпитеты, как «трюизмы», «галиматья» и т. п. [17] Он замечает, что подобно тому, как автор озаглавил первый и последний разделы книги «Вместо вступления» и «Вместо заключения», правильней было бы назвать ее «Вместо социологии»[18]. Учитывая, среди прочего, что книга «Социология» почти полностью состоит из статей, первоначально опубликованных в журнале «La Philosophie positive», Лавров отказывается признавать ее русским произведением, хотя и не видит в этом никакой утраты и повода для огорчений: «Перед нами перевод с французского. Оно, конечно, несколько досадно, что книга, которая *объявлена* как оригинальный вклад русской мысли, оказывается переводом, но когда дело идет о *такой* книге ... Бог с нею! Пускай весь мир знает, что это – французское произведение, и русский костюм надет на него только для забавы (хотя какая уж тут забава!)»[19]. «Нет, г. де Роберти не русский, хотя он и не француз. Он – *позитивист*»[20], – заключает Лавров. В резкости его высказываний и характеристик можно было бы усмотреть влияние ущемленного самолюбия автора рецензии, вызванного

[17] *Стоик П. (Лавров П. Л.).* Единственный русский социолог. Рец. на книгу Е. де Роберти «Социология». СПб., 1880 // Дело. СПб. 1879. № 12. С. 219, 228, 249–250 и т. д.
[18] Там же. С. 229.
[19] Там же. С. 248.
[20] Там же. С. 249.

недооценкой его собственного вклада, но для такого вывода нет оснований: следует признать, что его критика носит не только резкий, язвительный, но и вполне аргументированный, содержательный и убедительный характер.

Заодно Лавров весьма критически оценивает деятельность проекта «Международной научной библиотеки», в которой вышла книга Де-Роберти, и констатирует тот факт, что в этой серии в России появляются только переводные труды, хотя были обещаны также и русские оригинальные. В этой связи он сочувственно цитирует некоего «злоязычного француза», который «обозвал нас: un pays de programmes (страна программ – А.Г.)...»[21]. Любопытно, что впоследствии Де-Роберти, как будто специально стремясь подтвердить это суждение, выпускает во Франции книгу под названием «Новая программа социологии» (1904)[22].

Тем не менее, несмотря ни на что, Де-Роберти, будучи плодовитым автором, активным организатором науки и преподавателем, немало способствовал тому, что слово, понятие и, разумеется, собственно научная дисциплина «социология» на рубеже XIX–XX веков утвердились во Франции, как и в России. Но особая роль в формировании, развитии и институционализации социологии во Франции принадлежит, конечно, Эмилю Дюркгейму. В данном случае спенсеровское влияние было также весьма значительным, особенно в первый период творчества французского социолога. Хотя Дюркгейм считал своим духовным отцом Конта, реально в своих трудах он чаще обращался не к его творчеству, а к творчеству Спенсера[23]. Именно последний часто был его главным собеседником, опорой и объектом критики. В целом (это справедливо отмечали еще его современники) как теоретик он был обязан Спенсеру гораздо бóльшим, чем сам это признавал.

---

[21] *Стоик П. (Лавров П. Л.).* Единственный русский социолог. С. 205.

[22] *Roberty E. de.* Nouveau programme de sociologie: Esquisse d'une introduction générale à l'étude du monde surorganique. P. : F. Alcan, 1904. В русском варианте эта книга вышла под заголовком «Новая постановка основных вопросов социологии». М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909.

[23] Так, в своей докторской диссертации «О разделении общественного труда» (1893) он цитирует Спенсера 105 раз, тогда как Конта (занимающего второе место по частоте цитирований в этой работе) – только 32 раза. См.: *Borlandi M.* Durkheim lecteur de Spencer // Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après. P. : Presses Universitaires de France, 1993. P. 70.

Будучи последователем Конта, Дюркгейм считал, тем не менее, что последний сформулировал лишь программу создания социологии, но ее еще только предстоит осуществить. Свою задачу или, скорее, миссию, он видел в том, чтобы эту программу реализовать. В отличие от таких выдающихся классиков этой науки, как Габриэль Тард, Макс Вебер или Георг Зиммель (испытавший в определенный период, среди прочих, влияние Спенсера)[24], для которых социология была лишь одной из «специальностей», Дюркгейм отождествлял себя только с ней. Его активная исследовательская, преподавательская и пропагандистская деятельность способствовала конституированию и институционализации социологии, утверждению и росту ее авторитета не только во Франции, но и во всей Европе, включая Россию.

Вернемся, однако, к истокам взаимодействия и формирования общего пространства французской и российской социологий. Проникновение социологии Конта в Россию составляло часть общего влияния идей «парижских пророков», «Социального движения», смыкавшегося первоначально с социалистическим движением, главным образом с сен-симонизмом. Это движение носило синтетический, характер: оно было одновременно политическим, религиозно-мистическим, социально-экономическим, философским, научным и т. д. Несмотря на разрыв Конта с Сен-Симоном, несмотря на его расхождения с сен-симонистами, он всегда сохранял явную и неявную связь с ними. Не случайно слова «социализм» и «социология», объединяемые общим корнем, родились, по существу, в одной социально-идейной среде: если Конт, вслед за Сийесом, изобрел последнее слово, то сен-симонист Пьер Леру был одним из изобретателей и популяризаторов первого. И социалистическая (изначально близкая по значению слову «католическая», т. е. «всеобщая», «вселенская»), и социологическая точки зрения представляли собой разновидности или синонимы «социальной» точки зрения, направленной на достижение всеобщего

---

[24] Зиммелю, в частности, часто незаслуженно приписывают приоритет в разработке концепции так называемого «эффекта просачивания вниз» («trickle-down effect») в социологической теории моды; в действительности эта концепция первоначально была разработана Спенсером. Отчасти это объясняется тем, что в самой социологии, изучающей моду, последняя также присутствует: Зиммель в ней достаточно долго остается модной фигурой, а Спенсер – нет.

блага и, вместе с тем, против эгоизма: индивидуального, группового и национального.

Таким образом, первоначально становление социологии шло рука об руку с влиянием социализма. Тем не менее эти два течения постепенно расходились: первое сосредоточивалось в сфере науки, последнее, все больше сливавшееся с другими коллективистскими течениями, прежде всего, с коммунизмом, – в сфере идеалов и социально-политических движений, хотя и не переставало апеллировать к науке.

В творчестве Конта подобная двойственность проявилась достаточно отчетливо. Известно, что в сущности было два Конта: один – идеолог достоверной науки, основанной на рациональном «объективном методе», второй – создатель и проповедник социально-утопических проектов и религии человечества, основанных на «субъективном методе», или «методе сердца»[25]. И то и другое в его собственных глазах и в глазах многих современников выступало как воплощение «позитивизма». Однако в дальнейшем в истории философии и социальной науки это слово стало связываться только с первой тенденцией, тогда как второе стало трактоваться как антипозитивизм. Таким образом, если Конт, как вполне обоснованно принято считать, был родоначальником «позитивизма», то его же с полным основанием можно причислять к основоположникам антипозитивизма[26]. Вначале, в период написания 6-томного «Курса позитивной философии» (1830–1842) он обосновывал первый взгляд на общество и человека, в конце жизни, в период создания 4-томной «Системы позитивной политики» (1851–1854), он обосновывал противоположную позицию[27].

---

[25] Подробней об этом см.: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии (1995). М.: Книжный Дом «Университет», 2008. С. 68–102.

[26] Впоследствии, уже в XX в. и вплоть до настоящего времени «позитивизм» стал настолько многозначным, что превратился в настоящего концептуального Протея: единственное, что его объединяет к сегодняшнему дню, – это то, что он стал ругательным словом для его бесчисленных критиков. Подробней об этом см. статью «Мода, наука, мировоззрение: О теоретической социологии в России и за ее пределами» в настоящем издании.

[27] Хотя сам Конт отрицал наличие разрыва в содержании своих взглядов, в чем его упрекали некоторые последователи, он, тем не менее, признавал изменение своей социально-интеллектуальной роли (от ученого – к проповеднику новой религии), говоря, что «променял карьеру Аристотеля на карьеру святого Павла...». Comte A. Catéchisme positiviste. P. : Carilian-Goeury et Dalmont, 1852. P. XXIII.

Оба Конта: и «объективист», и «субъективист», – оказали влияние на становление и развитие социологической мысли в России. Россияне приняли весьма активное участие в формировании и распространении «позитивизма» (в первом из отмеченных смыслов), в том числе в самой Франции. Еще в 1840-е годы среди посетителей знаменитых домашних лекций Конта было немало россиян[28]. Тогда же первым пропагандистом контовской «объективной» версии социологии в России стал Валериан Николаевич Майков (1823–1847), брат известного поэта Аполлона и ученого и литературоведа Леонида Майковых[29]. Последователь Конта Григорий Николаевич Вырубов, проживший во Франции большую часть жизни и получивший французское гражданство, совместно с Эмилем Литтре издавал в Париже журнал «La Philosophie positive» (1867–1884). Вырубов был разносторонним ученым и философом, внесшим также вклад и в развитие социологии: он принимал активное участие в деятельности Парижского социологического общества. Наряду с Джоном Стюартом Миллем и Эмилем Литтре он стал одним из главных продолжателей контовского позитивизма в первом из отмеченных смыслов.

Подлинное зарождение социологии в России, как и во Франции, относится примерно к 60–70-м годам XIX века. Однако во Франции эта наука к концу столетия поселяется в академической, университетской среде, тогда как в России сферой ее обитания довольно долгое время остаются, помимо книг, только журналы. К пионерам российской социологии обычно относят Петра Лавровича Лаврова, Николая Константиновича Михайловского и Сергея Николаевича Южакова[30]. Все трое не были академическими учеными, у всех у них создание собственно социологических трудов сочеталось с активной публицистической и политико-практической деятельностью. Они были идейными лидерами народнического движения,

---

[28] См.: *Голосенко И. А., Козловский В. В.* История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. С. 60.

[29] Подробней о роли Валериана Майкова в становлении российской социологии см.: *Кареев Н. И.* Основы русской социологии. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 1996. С. 29–30. *Голосенко И. А., Козловский В. В.* История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. С. 53–61.

[30] См.: *Кареев Н. И.* Основы русской социологии. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 1996. С. 37–88. *Голосенко И. А., Козловский В. В.* История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. С. 79–114.

разделявшими социалистические взгляды; Лавров утверждал даже, что «истинная социология есть социализм». Все трое представляли направление, получившее название «субъективная школа» или «этико-социологическое» направление в русской социологии; его называли также «русской школой» в социологии. В дальнейшем, наряду с некоторыми другими, к этому направлению примкнул и Николай Иванович Кареев. Несомненно, их нельзя считать безусловными последователями Конта. В частности, Лавров, которого Кареев считал первым русским социологом, испытал также влияние и Спенсера, и Гегеля, и Маркса и других мыслителей.

Тем не менее творчество Конта представителям русской «субъективной школы» было хорошо знакомо, и определенное влияние его они испытали. Речь идет прежде всего о контовской интерпретации «субъективного метода», на важное значение которого прямо указывал Михайловский[31]. Как правило, они не отвергали целиком «объективный метод», но считали его недостаточным. Помимо прочего, им были близки идеи позднего Конта относительно роли этических и психических факторов, идеалов в общественном развитии.

Лавров и Михайловский, в частности, подчеркивали, что исследователю социальных явлений необходимо эмоционально и мысленно ставить себя на место изучаемых, т. е. прибегать к эмпатии. Они считали, что социолог должен судить об объектах своего исследования прежде всего с точки зрения идеала, принимаемого и провозглашаемого свободно и открыто. Михайловский не отвергал целиком «объективный» метод, но полагал, что его следует подчинить «субъективному». Только последний способен преодолеть релятивизм в познании и практике: «В самом деле. с объективной точки зрения все истины равны. Выбор между истинами, т. е. отделение истин полезных от бесполезных, нужных от ненужных, обязательных от необязательных, – это дело очевидно субъективного метода»[32].

Согласно Михайловскому, социология «должна начать с некоторой утопии»[33], – и такая позиция полностью соответствовала

[31] См.: *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? (1869) // Михайловский Н. К. Сочинения. СПб.: Ред. журнала «Русское богатство», 1896. Т. 1. Стб. 90.

[32] Там же. Стб. 105.

[33] *Михайловский Н. К.* Записки профана (1875–1876) // Михайловский Н. К. Сочинения. СПб.: Ред. журнала «Русское богатство», 1896. Т. 3. Стб. 404.

взглядам позднего Конта. Выбирая между объективным, фактуальным знанием и субъективными, эмоциональными, нравственными предпочтениями, социолог всегда выберет последние: «Малейшие разногласия между истинными, в глубине души лежащими чувствами социолога, его истинным нравственным идеалом и обсуждаемыми им фактами действительности поведет все-таки к открытому применению субъективного метода, но применению неудовлетворительному, кастрированному»[34]. Михайловский стремился таким образом соединить понятия «правда-истина» и «правда-справедливость». В целом идея ценностной нейтральности науки, требование отделения любых внешних по отношению к познанию ценностей от ценности познания как такового и необходимость ориентации на это последнее как на высшую ценность, – все это было для него совершенно неприемлемым[35].

Но и Конт № 1, «объективист», также нашел продолжателей в российской социальной науке. Помимо упомянутых выше Валериана Майкова, Григория Вырубова и Евгения Де-Роберти, его идеи нашли продолжение в трудах Льва Ильича Мечникова, Максима Максимовича Ковалевского, К. М. Тахтарева и многих других. Это не значит, что их всех следует считать контистами, речь идет лишь о том, что разрабатывавшаяся французским мыслителем идея «объективной» социальной науки, основанной на «объективном» методе, была им близка, поддержана и получила развитие в их собственном научном творчестве. Тем не менее «субъективная» социальная наука, основанная на «субъективном» в широком смысле методе постижения человека и общества, на рубеже XIX–XX веков оказалась в России более популярной и нашла больше сторонников и энтузиастов, чем различные формы «объективизма».

Следует отметить, что в России перцепция и рецепция Маркса происходили аналогичным образом. Из двух Марксов: «объективного», ориентированного на естественно-научное знание, и «субъективного», стремившегося революционным путем освободить

---

34 *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? Т. 1. Стб. 142.

35 Отсюда видно, что нередко встречающиеся в литературе суждения о «позитивизме» Михайловского следует воспринимать либо как теоретическое недоразумение, либо как утверждение, требующее специальных уточнений и истолкований, учитывая многозначность и неопределенность этого термина, о которых идет речь выше.

человечество от гнета капитала и утвердить в нем коммунизм, – победу здесь одержал последний[36]. В большевизме, в частности, разновидностями и (или) приложениями «субъективного» метода были «классовый подход» и «принцип партийности». Характеризуя последний, Ленин, несмотря на весь свой критицизм по отношению к Михайловскому, фактически воспроизводит его позицию, утверждая: «...Материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»[37]. Из двух «грехов» «буржуазных» или «ревизионистских» теорий: «субъективизма» и «объективизма», – последний, по Ленину, наиболее тяжкий[38].

На этом фоне становится понятной российская рецепция творчества Эмиля Дюркгейма на рубеже XIX–XX веков. Как уже отмечалось выше, он считал себя последователем Конта, но Конта № 1, тогда как в России бо́льшим успехом пользовались более «горячие», эмоциональные и мобилизующие теории, включая идеи Конта № 2.

Научное творчество Дюркгейма было хорошо известно в России. Именно здесь впервые были переведены три из четырех главных его книг: «Правила социологического метода» (1895), в русском переводе, как и впоследствии в немецком, книга вышла под названием «Метод социологии» (1899); «О разделении общественного труда» (1893, русский перевод – 1900); «Самоубийство» (1897, русский перевод – 1912); из четвертой, самой большой его книги были опубликованы лишь небольшие фрагменты в переводе Питирима Сорокина[39]. Всего в дооктябрьской России было опубликовано семь работ французского социолога, включая политико-публицистические.

---

[36] Глубокий и детальный анализ этого процесса в свое время осуществил Николай Бердяев. См.: *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма (1937). М.: Наука, 1990 (репринтное воспроизведение парижского издания YMCA-Press, 1955). См. также: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ – Высшая школа экономики, 2001. С. 50–52 и др.

[37] *Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (1895) // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 419.

[38] На мой взгляд, мировая социальная наука последних десятилетий эту точку зрения вождя большевизма во многом разделяет, что, наряду с влиянием постмодернизма, является одним из источников снижения ее авторитета, престижа и влияния.

[39] См.: *Дюркгейм Э.* Метод социологии. Киев – Харьков: Ф. А. Иогансон, 1899. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с франц. П. Юшкеви-

Необходимо отметить, что качество первых переводов социологических трудов Дюркгейма было разным[40]. «Метод социологии» был переведен очень плохо; не удивительно, что имя переводчика не было указано[41]. К этому добавлялось большое количество опечаток и низкое качество полиграфического исполнения. Достаточно отметить, что глава пятая книги следовала после шестой; вместо имени Конта фигурировало имя Канта и т.д. На странице 38 фигурирует фраза: «У этих идей может быть такое *обоняние* (курсив мой – А.Г.), что они вовсе не будут выносить научного исследования»[42]. В соответствующем месте французского оригинала мы читаем: «Ces notions peuvent même avoir un tel *prestige* (курсив мой – А.Г.) qu'elles ne tolèrent même pas l'examen scientifique»[43]. Разгадка превращения слова «prestige» в «обоняние», очевидно, состоит в том, что первое было переведено как «обаяние», а затем в результате опечатки трансформировалось в слово, обозначающее ощущение запаха.

Перевод докторской диссертации Дюркгейма «О разделении общественного труда» был сделан на хорошем профессиональном уровне известным философом, «эмпириосимволистом» Павлом Соломоновичем Юшкевичем. Однако сегодня он уже, конечно, устарел. Так, например, слово «наверное», используемое переводчиком как синоним слов «несомненно», «наверняка», сегодня уже, конечно, означает, «вероятно» или «возможно». Встречаются простонародные выражения или украинизмы, вроде слова «за́раз» («теперь»). Что касается перевода «Самоубийства», то он был сделан вполне профессионально, на хорошем научном уровне, хотя сегодня, конечно, тоже устарел.

ча. Одесса: Типография. Г.М. Левинсона, 1900. *Дюркгейм Э.* Самоубийство / Пер. с франц. А.Н. Ильинского. Под ред. В.А. Базарова, с предисловием и библиографическим указателем рус. литературы о самоубийстве д-ра Г.И. Гордона. СПб.: Изд-во Н.П. Карбасникова, 1912. *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания. [Фрагменты из книги «Элементарные формы религиозной жизни»] Пер. с франц. П. Сорокина // Новые идеи в социологии. № 2. Социология и психология. Под ред. М.М. Ковалевского и Е.В. Де-Роберти. СПб.: Образование, 1914. С. 27–67.

40 Здесь автор опирается на свой опыт переводчика текстов Дюркгейма.

41 Тогдашний рецензент книги, отмечая низкое качество перевода, утверждал, что по этой причине «местами трудно бывает даже понять мысль автора». *Давыдов И.* Рецензия на книгу Э. Дюркгейма «Метод социологии». Южно-Русское книгоиздательство Ф.А. Иогансона. Киев – Харьков, 1899 // Мир Божий. № 8. Август 1900. Библиографический отдел. С. 94.

42 *Дюркгейм Э.* Метод социологии. Киев – Харьков: Ф.А. Иогансон, 1899. С. 38.

43 *Durkheim É.* Les règles de la méthode sociologique. P. : Félix Alcan, 1895. P. 41.

Труды Дюркгейма рецензировались, активно обсуждались, анализировались. Среди первых «реципиентов» его социологии были уже упоминавшиеся Евгений Валентинович Де-Роберти, Максим Максимович Ковалевский, Николай Константинович Михайловский, Николай Иванович Кареев, Павел Соломонович Юшкевич, ранний Питирим Александрович Сорокин.

Первоначально в России, так же как в США, Дюркгейма не считали очень оригинальным мыслителем, прокладывающим в науке новые, неизведанные пути. В данном отношении в глазах российских интеллигентов он сильно уступал таким фигурам, как, например, Тард, Зиммель и, конечно, Маркс, чемпион популярности в то время. Дюркгейма рассматривали главным образом как серьезного, добросовестного, основательного ученого, который стремится сочетать глубокую теоретическую рефлексию с эмпирическим анализом социальных фактов.

Дюркгеймовская программа социологии как науки в целом была слишком «холодной», рационалистичной, рассудочной, чтобы вызвать пылкий энтузиазм, подобный тому, который вызывал, в частности, марксизм. Последний, так же как «объективная» социология Дюркгейма, исходил из признания «социальных законов». Но французскому социологу была свойственна либеральная интерпретация этих законов: необходимость опоры на них и подчинения им при воздействии на социальные процессы. Марксизм же базировался на «активистской» и волюнтаристической интерпретации «социальных законов», предполагающей активное волевое вмешательство и принуждение при воздействии на социальные процессы. Именно последняя интерпретация доминировала в социальной мысли и в общественном мнении России.

Здесь «субъективная» методология, включающая в себя и подчинение фактуального знания идеалу, и интуитивные, и художественные, и «волевые» познавательные средства, преобладала над «объективной», рациональной методологией, которую отстаивал Дюркгейм. В этой связи следует отметить значение таких понятий российской социальной мысли, как уже упоминавшийся «субъективный метод»; «Правда», заключающая в себе одновременно Истину и Справедливость (Михайловский); «возможность» (Михайловский); «волевые процессы» в психике людей (Кареев); «волящий разум» и «живознание» (славянофилы); «партийность»

и «классовый подход» (Ленин) и т. п. Очевидно, что в этих условиях горячая вера Дюркгейма в «холодную» науку не могла найти в России множества приверженцев. Хотя Дюркгейм отмечал, что разделение труда порождает солидарность лишь при определенных обстоятельствах: свободном выборе профессии, равных «внешних» условиях конкуренции и т. п. (что, конечно, бывает редко), – его теория разделения труда воспринималась в условиях России, с ее остатками сословного строя, как обоснование благотворности и вечности сословных делений и пользы отсутствия социальной мобильности. Тезисы Дюркгейма о том, что наука не может и не должна разрушать свой объект; что «созданный людьми институт не может базироваться на заблуждении или обмане, иначе он не мог бы долго существовать...»[44]; что нравственность состоит в том, чтобы быть солидарным с группой и изменяться вместе с этой солидарностью, могли восприниматься в среде российской интеллигенции как обоснование социального конформизма.

Напротив, радикализм Маркса, его резкая критика западной цивилизации, политическая ангажированность, нетерпимость к теоретическим противникам, широкое использование жанра полемической публицистики в сочетании со стремлением к научности «до конца», не связанной с сохранением социального статус-кво, находили в России благодатную почву и широкий социальный резонанс. Этих качеств марксизма социология Дюркгейма была лишена. В ней отсутствовали также и некоторые другие элементы, которые могли бы обеспечить ей более широкое признание в России. К ним относятся: более или менее артикулированная теория прогресса; более или менее явно выраженные черты утопизма и мессианизма; тенденция выводить реальность из идеалов.

В целом Дюркгейм был слишком академической фигурой, чтобы его идеи в России «овладели массами», т. е. стали, по Марксу, «материальной силой» или, по выражению Альфреда Фулье «идеей-силой». Хотя он был хорошо известен и пользовался достаточно высоким авторитетом в сообществе социальных ученых и мыслителей, рецепция его идей ограничивалась главным образом рамками этого сообщества. Часть его идей принималась, часть отвергалась. Во многом оценки дюркгеймовской социологии в России,

---

44 *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: F. Alcan, 1912. P. 3.

как позитивные, так и критические, совпадали с оценками в других странах, в том числе и во Франции.

Дюркгейм в России не был воспринят ни как пророк, ни как автор спасительных социальных проектов. Он был понят и принят только как ученый, как видный представитель социальной науки. Но, вероятно, именно такой образ был наиболее адекватным его личности и больше всего соответствовал его собственным устремлениям. В самом деле, ведь именно такой тип рецепции идей как раз и является «нормальным» для «нормальной» коммуникации в социальной науке[45].

Обратимся теперь к судьбе некоторых ключевых слов-понятий, характеризующих первоначальные стадии формирования пространства социологии и, шире, социальной мысли во Франции и в России. О слове «социология» в этом аспекте речь уже шла выше. Далее следует небольшой их список с краткой характеристикой их «жизни» и движения в обеих странах.

«Дух народа», или «дух нации» («Esprit du peuple», «esprit de la nation»). Понятие первоначально утвердилось во Франции, в сочинениях Боссюэ, Вольтера и, особенно, Монтескьё. Далее оно обосновалось в Германии («Volksgeist», «Nationalgeist»), где обрело вторую родину. Здесь оно разрабатывалось и культивировалось Гердером, романтиками, идеалистической философией и исторической школой права (Савиньи, Пухта). Некоторые менее мистически и более «позитивистски» (иначе говоря, научно) настроенные

---

[45] Более детально тема рецепции социологии Дюркгейма и его школы в России рассмотрена нами ранее в следующих работах: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ – Высшая школа экономики, 2001. 100 с. *Гофман А. Б.* Восприятие социологии Э. Дюркгейма в России рубежа XIX–XX вв. // Отношения между Россией и Францией в европейском контексте (в XVIII–XX вв.). История науки и международные связи. Отв. ред. и сост. В. Берелович. М.: ИНИОН РАН, 2002. С. 116–125. *Gofman A.* Note sur les travaux récents concernant l'École durkheimienne en Russie, avec une lettre de Durkheim à Sorokin // Durkheimian Studies / Études durkheimiennes. Vol. 2, n. s. Oxford – Bristol: British Centre for Durkheimian Studies, 1996. P. 33–37. *Gofman A.* Notes sur les publications de Mauss et sur Mauss en Russie // Cahiers Anatole Leroy-Beaulieu. № 1. Sous la dir. de D. Colas. Paris: Institut d'Études Politiques de Paris, 1998. P. 75–77. *Gofman A.* Durkheim soviétique et postsoviétique // L' Année sociologique. Vol. 49, № 1. Paris: PUF, 1999. P. 65–81. *Gofman A.* La rèception russe des Règles // Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique ». Sous la dir. de Ch. - H. Cuin. P. : PUF, 1997. P. 83–101. *Gofman A.* The reception of Suicide in Russia // Durkheim's Suicide. A century of research and debate. Ed. by W.S.F.Pickering and G. Walford. L. & N.Y : Routledge, 2000. P. 126–132.

интеллектуалы (Вильгельм фон Гумбольдт, Мориц Лацарус и Хейман Штейнталь, затем Вильгельм Вундт) попытались дать этому понятию более рациональную и конкретную интерпретацию, пытаясь найти для него «эмпирические референты» и исследовать его. Из Германии философско-мистическая интерпретация «народного духа» была воспринята и продолжена российскими славянофилами.

«Общество», «революция», «прогресс». Любопытно, что официальное использование этих понятий в России первоначально было запрещено решениями Павла I и Николая I[46].

«Институт» («Institution»), социальный. Если не брать более ранние факты использования этого слова, например, в сочинении французского писателя, поэта и философа Пьера Симона Балланша «Essai sur les institutions sociales» (1817), то непосредственно в социологию это понятие пришло из юриспруденции и истории права. Речь идет о книжке британца Генри Самнера Мейна (Мэйна, Мэна)«Lectures on the early history of institutions», которая вышла в 1875 году и уже в 1876 году была издана в России[47]. Оттуда это понятие было заимствовано и внедрено в социологию Гербертом Спенсером, который трактовал институты как «органы» социального организма, как главные элементы социальной системы. Собственно, главный его труд «Основания социологии» («The Principles of Sociology») представляет собой преимущественно развернутый анализ происхождения и эволюции основных видов социальных институтов. Первоначально в русских переводах термин «институт» чаще всего переводился как «учреждение».

«Структура» («Structure»), социальная. Этот термин первоначально часто переводился как «строение».

«Функция» («Fonction»), социальная. Это понятие в социологию также ввел Спенсер. Впоследствии ему придавал большое значение Дюркгейм, который, как и Спенсер, считается одним из родоначальников структурно-функционального направления в социологии. Как и у Спенсера, прообразом этого понятия у него

---

46 См.: *Голосенко И. А., Козловский В. В.* История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. С. 14.

47 См.: *Maine H. S.* Lectures on the early history of institutions. L.: John Murray, 1875. 412 p. Мэн Г. С. Древнейшая история учреждений. СПб.: Ред. журнала «Знание» (Д. А. Коропчевского и И. А. Гольдсмита), 1876. [4], 319 с.

послужило биологическое представление об этом явлении. В первых русских социологических текстах, оригинальных и переводных, это слово часто фигурировало как «отправление».

«Престиж» («Prestige»), социальный. Как уже отмечалось, это слово первоначально переводилось на русский как «обаяние».

«Принуждение» («Contrainte»), социальное. Понятие восходит к раннему Дюркгейму, который рассматривал принуждение (со стороны общества по отношению к индивиду) как один из двух главных признаков социального факта. В поздних работах он его использовал гораздо реже, что выражало общую эволюцию его мысли. Зато это понятие было подхвачено другими социологами, в том числе из «Revue internationale de sociologie», от которого Дюркгейм и его команда держались на дистанции. Вообще понятие стало очень популярным во французской социологии и оставалось таковым до 30-х годов XX века. Гийом Леонс Дюпра разработал целую классификацию видов социального принуждения. Эта тема обсуждалась на страницах журналов, на конференциях и конгрессах. Параллельно этому та же или близкая проблематика анализировалась в терминах «régulation sociale» (у того же Дюркгейма) и «social control» (преимущественно в американской традиции, начиная с работы Эдварда Росса «Social Control», 1901).

При своем появлении понятие «социальное принуждение» подверглось энергичной критике и во Франции, и в России. В последнем случае речь шла, в частности, о слишком широком истолковании и разнородности «принудительности» в дюркгеймовской теории[48]. Отвечая своим критикам, Дюркгейм подчеркивал, что принуждение как и внешнее существование по отношению к индивидам, характеризует не сущность, не природу социальных фактов, а внешний признак, по которому его можно узнать, выявить.

Любопытно, что некогда популярное и широко обсуждавшееся понятие «социальное принуждение» сегодня почти полностью исчезло из словаря социологии, если не считать его трактовку как синоним прямого политического и прочего насилия. В упадке находится и его аналог в англоязычной литературе, некогда одно из ключевых понятий социологии «социальный контроль».

---

[48] Подробней об этом см.: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ – Высшая школа экономики, 2001. С. 40–47.

В целом, судя, в частности, по некоторым приведенным примерам, в переводах наблюдается тенденция к унификации и калькированию терминов в связи с общим процессом глобализации и интернационализации науки.

Формирование общего франко-российского социологического пространства происходило благодаря движению и взаимному проникновению людей и идей. Из России во Францию перемещались преимущественно люди, из Франции в Россию – идеи, хотя, как видно и из предыдущего, обратное *движение идей посредством людей* также происходило. В XIX – начале XX вв. во Франции постоянно находилось значительное число россиян, получавших там образование и находившихся в политической эмиграции, постоянной или достаточно длительной. Среди русских социологов-эмигрантов к ним относятся, в частности, Петр Лавров[49], Григорий Вырубов, Евгений Де-Роберти, Максим Ковалевский, Яков Новиков, Петр Кропоткин. Некоторые из них получили французское гражданство, издавали свои труды на обоих языках и с полным основанием могут считаться русско-французскими социологами. Они преподавали во французских или франкоязычных университетах (например, Де-Роберти – в Бельгии, Лев Мечников – в Швейцарии). Особую роль в интересующем нас процессе сыграла Русская высшая школа общественных наук в Париже (1901–1906 гг.)[50].

После Октябрьской революции отмеченные процессы продолжились благодаря новой волне российской политической эмиграции. Новые эмигранты оказали немаловажное влияние на философию и социальную науку во Франции. В этой связи следует упомянуть, в частности, Александра Кожева (Кожевникова), Александра Койре (Койранского) и, конечно, Николая Бердяева[51]. Мировую известность получило имя эмигранта этой волны, одного из основателей Международной Ассоциации франкоязычных социологов (Association Internationale des Sociologues de Langue Française, A.I.S.L.F.) Георгия Давидовича (Жоржа) Гурвича. Его личность, на-

---

[49] В течение многих лет и до конца жизни Лавров жил в Париже, где был похоронен на кладбище Монпарнас.

[50] См.: *Гутнов Д. А.* Русская высшая школа общественных наук в Париже (1901–1906 гг.). М.: РОССПЭН, 2004.

[51] См.: *Kolotouchkina I.* Influence de l'émigration russe sur la pensée politique française (1870–1939). L'exemple de Nicolas Berdiaev. Thèse de doctorat de science politique. P. : Institut d'Etudes Politiques, 2010.

учное творчество, преподавательская и организационная деятельность воплощали и создавали единое франко-российское и, шире, мировое социологическое пространство.

Сегодня, правда, наблюдается тенденция к «анклавизации» и «индигенизации» социологии, но она, на мой взгляд, не может быть долговечной; в противном случае она неизбежно приведет к исчезновению социальной науки как таковой. Разумеется, национальные и региональные особенности будут сохраняться и видоизменяться, образуя самые разные комбинации. Что касается франко-российского социологического пространства, то оно, как и раньше, будет составлять часть мирового. При «нормальном» развитии науки и научных коммуникаций оно будет развиваться, расширяться и укрепляться в самых разнообразных формах. Надо надеяться, что стимулом этого процесса не будет вынужденная политическая эмиграция из России, как это было в прошлом.

КЛАССИКИ ПИШУТ ПИСЬМА: ЭПИСТОЛЯРНЫЙ ЖАНР В ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Письма как источник для изучения различных сфер социальной жизни и культуры использовались с незапамятных времен. Но это использование происходило главным образом спонтанно, без осмысления и анализа эпистолярного жанра как такового. Лишь с конца прошлого столетия начались исследование и рефлексия относительно природы этого жанра и его места среди других форм письменной культуры, существования текстов и коммуникативных средств[1].

В настоящее время процесс изучения различных аспектов эпистолярного жанра продолжается. Важными задачами остаются исследование его специфики, своеобразия в различных исторических контекстах и областях культуры, различных форм его взаимодействия с другими жанрами, включения в них, его трансформации, в частности, в связи с информатизацией и возникновением новых коммуникативных средств. «Смерть читателя», которая последовала за провозглашенной Роланом Бартом «смертью автора»[2], затронула и сферу почтовых отправлений. К счастью, оба корреспондента, и автор письма, и его читатель, пока не умерли. Тем не менее, оставаясь живыми, оба они в настоящее время, благодаря распространению электронной почты, довольно быстро превращаются в «пользователей».

В целом, для изучения эпистолярного жанра как формы письменной культуры, репрезентации текста и коммуникации необходимо ответить, а точнее, постоянно искать ответы на три вопроса: «Кто пишет? Что пишет? Кому пишет?» Если первые два вопроса разумеются сами собой, то последний – нет. Между тем, для понимания традиционной личной и деловой переписки ответ на третий вопрос имеет фундаментальное значение. Перефразируя ставшее популярным выражение («Culture matters»), можно сказать: «Адресат имеет значение» («Addressee matters»). Особенность личной и деловой переписки

---

[1] См., в частности: Les correspondances. Leur importance pour l'historien des sciences et de la philosophie. Problèmes de leur édition . Revue de synthèse, 81–82, janvier-juin 1976. Kaufmann V. L'Équivoque épistolaire, Paris: Éd. de Minuit, 1990. La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle. Sous la dir. de R. Chartier. Paris: Fayard, 1991.

[2] См.: *Шартье Р.* Письменная культура и общество. М.: Новое издательство, 2006. С. 10.

состоит, в частности, в том, что она принадлежит главным образом к «аксиальному» типу коммуникации, адресованному определенным и заранее известным получателям сообщений, в отличие от «диффузного» типа, адресованного неограниченному, неопределенному и заранее неизвестному множеству получателей;[3] к нему относятся, в частности, такие коммуникативные средства, как книга, статья или мода. Эти два типа очевидным образом пересекаются и отчасти симметрично совпадают с двумя другими, а именно с частным и публичным типами коммуникации. Оба они тесно взаимосвязаны и постоянно превращаются друг в друга. Переход от одного из них к другому вызывает фундаментальную трансформацию текста, его значений и функций.

Приватное письмо, выполняя коммуникативную функцию, достаточно строго ограничивает ее, будучи направленным определенному адресату. С одной стороны, его автор ставит перед собой цель сообщить нечто другому, передать ему некую информацию, часто предполагая получение ответного сообщения. С другой стороны, он стремится ограничить свое сообщение определенным адресатом и наполняет его специфическим содержанием, связанным именно с личностью данного адресата и только его. Автор чаще всего исходит из предположения, что помимо получателя письма, никто больше его не прочитает. Даже та же самая информация, направленная им другому адресату, может существенно изменяться в содержательном отношении. И вообще, письмо сочетает в себе стремление что-то кому-то открыть и вместе с тем что-то от кого-то скрыть. Это всегда сочетание явного и тайного; отсюда – понятие «тайна переписки» («violation du secret de la correspondance») и уголовное преследование за нарушение этой тайны.

С этими особенностями перекликаются две функции, относящиеся, в частности, к письмам простых европейских обывателей в XIX – начале XX вв.[4] Одна из них состояла в поддержании и укреплении

---

[3] См.: *Брудный А. А.* Понимание и общение. М.: Знание, 1989. С. 6–7. А. Брудный, который ввел это различение, называл второй тип коммуникации «ретиальным» («сетевым»). Но, учитывая произошедшее в последние годы расширение объема понятия «сеть» и производных от него, а также тот факт, что и первый тип является «сетевым» в определенном смысле, нам в данном случае представляется более уместным использование понятия «диффузный».

[4] См.: *Chartier R. et Hébrard J.* Conclusion. Entre public et privé: la correspondance, une écriture ordinaire // La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle. Sous la dir. de R. Chartier. Paris: Fayard, 1991.

семейно-родственных связей: «Письмо, регулярное, обязательное, обнаруживает для каждого существование того “семейного фронта”, внутри которого циркулируют сведения, товары и услуги»[5]. Другая, противоположная функция заключалась в том, чтобы, даже будучи адресованным близкому человеку, письма служили «убежищем от давления и благопристойных правил семейной жизни»[6].

Публикация частной переписки очевидным образом означает ее превращение из частной коммуникации в публичную и из аксиальной коммуникации в сетевую. Подобное превращение еще раз подтверждает справедливость знаменитого тезиса Маршалла МакЛюэна о том, что «medium is the message». Жанр личного письма близок жанру дневника или записной книжки, поскольку их также можно рассматривать как письма, только адресованные автором самому себе, или как коммуникацию с самим собой. Это тоже своего рода аксиальная коммуникация. В данном отношении письма близки также беседе, интервью и некоторым жанрам устного выступления, таким как лекция или доклад, произнесенные в определенном зале и адресованные ограниченному количеству слушателей. То же самое относится и к другим видам аудиальной или аудиовизуальной коммуникации, таким как телефонный разговор или разговор по скайпу.

С другой стороны, письма все-таки очевидным образом относятся к письменной культуре, что объединяет их с другими видами этой культуры. В качестве таковой традиционное письмо отличается от устной коммуникации в том отношении, что дистанция, пространственная и (или) временна́я, между коммуникатором и реципиентом может быть весьма значительной; при этом в переписке данные две роли гораздо менее подвижны и изменчивы, чем при устной коммуникации, где взаимный обмен сообщениями и реакция на них происходят гораздо быстрее, коммуникатор и реципиент гораздо чаще и быстрее меняются местами друг с другом.

Особую разновидность писем составляют те, которые преднамеренно предназначаются авторами для опубликования. К ним относятся, в частности, письма, адресованные средствам массовой информации, различным учреждениям и организациям. Такого рода переписка,

---

[5] *Chartier R. et Hébrard J.* Conclusion. Entre public et privé: la correspondance, une écriture ordinaire // La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle. Sous la dir. de R. Chartier. Paris: Fayard, 1991. P. 451.

[6] Ibid. P. 452.

разумеется, отличается от хорошо известных жанров произведений, написанных «под видом» писем, будь то послания отцов церкви, литературное произведение в форме письма-послания (эпистола), роман (например, «Опасные связи» Шодерло де Лакло, «Страдания юного Вертера» Гёте, «Бедные люди» Достоевского), философское или социально-политическое сочинение («Персидские письма» Монтескьё, «социальные письма к фон Кирхману» Родбертуса, «Двенадцать писем коммуниста реформисту об общине» Кабе, «Письма без адреса» Чернышевского, «Исторические письма» Петра Лаврова и т.п.).

Анализ повседневной переписки «обыкновенных людей» имеет, безусловно, огромное значение для истории и социологии. Оно признано достаточно давно в обеих дисциплинах; достаточно вспомнить классическое исследование У. Томаса и Ф. Знанецкого, основанное на таких документах. Это значение чрезвычайно велико для понимания повседневности; при наличии большого массива информации они дают, в частности, хорошую возможность применения контент-анализа. Еще более очевидна важность изучения писем «выдающихся людей», их жизни, деяний, творчества и достижений. Не случайно эти письма всегда широко использовали авторы биографий, для которых их авторы оказывались невольными и неоценимыми помощниками, а иногда и, в известном смысле, соавторами.

Роль эпистолярного жанра, в том числе в сфере идей, изменялась в истории европейских обществ в зависимости от самых разных обстоятельств социокультурного и технологического характера. Как свидетельствуют французские словари XVII века, в то время автор письма не мог считаться Автором в подлинном смысле слова: «...Понятие «автор» применяется не ко всякому, кто написал какое-либо сочинение; им обозначаются только те из «писателей», кто пожелал напечатать свои творения. Чтобы «сделаться автором», мало просто писать; для этого нужно нечто большее – а именно, чтобы произведения достигали публики через посредство печатного станка»[7]. Вплоть до XVIII века письма рассматривались как второстепенный жанр письменной культуры, иногда полезный, иногда милый, но в общем пустяковый[8].

---

[7] *Шартье Р.* Письменная культура и общество. М.: Новое издательство, 2006. С. 57.

[8] См., в частности: *Haroche-Bouzinac G.* La lettre à l'âge classique, genre mineur? // Revue d'Histoire littéraire de la France. 99e Année. No. 2. Les hiérarchies littéraires (Mars – Avril 1999). P. 183–203. URL: http://www.jstor.org/stable/40533781. Accessed: 19/01/2014 09:15

Не случайно, первые попытки опубликования писем старых классиков встречали иногда сопротивление с их стороны: они считали это признаком дурного вкуса и опасались «плохо выглядеть» в глазах будущих читателей. Когда в 1763 году издатель сочинений Жан-Жака Руссо пожелал включить в них его личные письма, это вызвало бурную и известную историкам негативную реакцию со стороны последнего: «Как?! Вы хотите напечатать среди моих трудов написанные мной частные письма, которые должны были увидеть только те, кому они адресованы; если вы способны на подобный экстравагантный поступок, то я могу прислать вам счета от моей прачки и моего мясника, чтобы их там тоже поместить»[9]. В аналогичной ситуации еще более резкой была реакция Вольтера. Хотя, вероятно, в обоих случаях к возмущению примешивалось определенного рода кокетство[10], эти факты сами по себе свидетельствуют о том, что первоначально издание писем рассматривалось как явление экстраординарное, сомнительное с этической и эстетической точек зрения и означающее стремление возвысить обиходный и «низкий» жанр до уровня серьезной печатной продукции.

В XIX веке положение меняется. Переписка становится важнейшим средством коммуникации, практической и прикладной, эмоциональной и интеллектуальной[11]. При этом она оказывается тесно переплетенной с печатными произведениями, часто так или иначе сопровождает их. Переписка нередко подготавливает публикации, комментирует, интерпретирует, оценивает, а иногда даже заменяет их, выступая как полноправный текст, равный по значению книге или статье, публикуемый реально или потенциально.

В отличие от таких областей, как история литературы, политики, философии или точных наук, в истории социологии эпистолярный жанр как таковой изучен и осмыслен относительно слабо. Обращение к нему носило спорадический и не отрефлексированный

---

[9] Цит. по: *Haroche-Bouzinac G.* La lettre à l'âge classique, genre mineur? // Revue d'Histoire littéraire de la France. 99e Année.No. 2. Les hiérarchies littéraires (Mars – Avril 1999). P. 193–194. URL: http://www.jstor.org/stable/40533781. Accessed: 19/01/2014 09:15

[10] См.: *Haroche-Bouzinac G.* La lettre à l'âge classique, genre mineur? // Revue d'Histoire littéraire de la France. 99e Année. No. 2. Les hiérarchies littéraires (Mars – Avril 1999). P. 195. URL: http://www.jstor.org/stable/40533781. Accessed: 19/01/2014 09:15

[11] La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle. Sous la dir. de R. Chartier. Paris: Fayard, 1991.

характер. И это несмотря на то, что письма пионеров и классиков социологии публиковались достаточно часто; сегодня они составляют обширный круг источников для историка социологической мысли. Именно на письмах, опубликованных и не опубликованных, иногда базируется другой жанр – интеллектуальная биография[12]. Но возможности изучения переписки как источника для истории социологической мысли, как и других областей интеллектуальной истории, далеко не исчерпаны, и вклад его может быть гораздо более значительным. Благодаря этому источнику исследование таких явлений, как *распространение* и *влияние* социально-научных идей, способно становиться гораздо менее произвольным, метафорическим, более достоверным и обоснованным, обретая «подлинно эвристическую ценность»[13]. Вместе с тем изучение эпистолярного наследия позволяет проникать в глубинные механизмы интеллектуального творчества и преодолевать воздвигаемые вокруг него личные, социально-групповые и нормативные барьеры[14].

Ряд общих и частных вопросов, касающихся места эпистолярного жанра в истории социологической мысли, еще ждут ответов. Особенно важное значение этот жанр имеет для изучения истории идей, которые принято называть «классическими». Классика в любой профессионализированной области культуры, будь то наука, искусство, литература или одежда, относится к традиционализированным культурным формам, явившимся результатом своего рода естественного отбора в конкурентном развитии этих форм. Вопреки поверхностным взглядам, классика – явление изменчивое, разнообразное, противоречивое, различное в различные эпохи. Помимо прочего, изучение писем

[12] Примерами такого рода могут служить работы Марианны Вебер о Максе Вебере, Максимилиана Рюбеля о Марксе и Марселя Фурнье о Марселе Моссе и Эмиле Дюркгейме. См.: *Вебер М.* Жизнь и творчество Макса Вебера (1926). М.: РОССПЭН, 2007. *Rubel M.* Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1957. Fournier M. Marcel Mauss. Paris: Fayard, 1994. *Fournier M.* Émile Durkheim. 1858–1917. Paris: Fayard, 2007.

[13] *Prochasson C.* Les correspondances : sources et lieux de mémoire de l'histoire intellectuelle // Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques [En ligne], 8 | 1991, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 01 février 2014. URL : http://ccrh.revues.org/2824 ; DOI : 10.4000/ccrh.2824

[14] См.: *Prochasson C.* Les correspondances : sources et lieux de mémoire de l'histoire intellectuelle // Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques [En ligne], 8 | 1991, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 01 février 2014. URL : http://ccrh.revues.org/2824 ; DOI : 10.4000/ccrh.2824

классиков важно и интересно для историка тем, что они написаны тогда, когда они еще не стали классиками. Отношения между классиками, жившими в одно время или разделенными друг от друга веками, бывали весьма не простыми. Известно, что Шостакович не любил Моцарта, Лев Толстой – Шекспира, а Бунин – Достоевского. Дюркгейм и Макс Вебер, будучи почти полными современниками, практически не упоминали друг друга в своих трудах[15]. Изучение писем классиков позволяет существенно дополнить анализ их произведений не только для постижения глубинных оснований их творчества, но и для понимания источников их взаимной близости и расхождений.

Важной задачей истории классической социологии является изучение специфики эпистолярного жанра в данной области, с одной стороны, и многообразных форм его взаимосвязей и взаимодействий с другими жанрами, с другой. В письмах как разновидности аксиальной и частной коммуникации автор изначально и постоянно ориентирует свои сообщения на определенные цели и определенных адресатов, адаптируется к ним; эти цели и адресаты оказывают определяющее воздействие на отправляемые тексты. Если речь идет о переписке с друзьями, родственниками, единомышленниками и т.п., то автор стремится сообщить им нечто важное для него и адресата, но нередко такое, что далеко не всегда может себе позволить в высказываниях публичных или отправляемых другим адресатам. Письма, как и рукописи и дневники, жанр в большой мере закрытый, личный и интимный, и вместе с тем во многом *сырой, не обработанный, спонтанный*. Тем самым он представляет значительный интерес для историка социологической мысли, позволяя постигнуть скрытые мотивы и основания разработки даже сугубо абстрактных теоретических конструкций.

Жанр письма и другие жанры письменной культуры у классиков социологии по-разному соотносились с различными формами аксиальной, в частности, устной коммуникации, такими как лекция, научный доклад, выступление и т. п. Если бы уместно было делить их на «пишущих» и «говорящих», то, например, Дюркгейма можно

---

[15] См.: *Tiryakian E.* A problem for the sociology of knowledge: The Mutual unawareness of Emile Durkheim and Max Weber // European Journal of Sociology. T. YII. N 2. 1966. P. 330–336. Durkheim et Weber: vers la fin des malentendus? Sous la dir. de M. Hirschorn et J. Coenen-Huther. Paris: Harmattan, 1994. *Гофман А. Б.* Заметки к сравнительному анализу Дюркгейма и Макса Вебера (1989) // *Гофман А. Б.* Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 422–428.

было бы отнести к первой категории, тогда как его последователя и племянника Марселя Мосса – к последней. У Дюркгейма даже тексты устных выступлений, будь то лекции, научные доклады или выступления в различных собраниях, выступают как устная версия записанного ранее текста (можно назвать ее «орализацией»), а у Мосса, наоборот, даже тексты, репрезентируемые как письменные, включая те, что предназначены для опубликования (научные статьи и т. п.), выглядят как запись устных, с той лишь разницей, что они нередко снабжены большим числом ссылок и примечаний. В этой связи, тот факт, что Мосс, будучи выдающимся социальным ученым, не опубликовал ни одного текста в форме книги[16], не является случайностью. В его статьях следы устного текста сохраняются, в частности, в присутствующем в этих статьях временно́м характере слов, отсылающих читателя к предыдущему или последующему изложению («вскоре», «раньше», «потом» и т. п.), а также в чередовании в одном и том же тексте авторских «я» и «мы»[17].

Это же условное деление социологов-классиков на «пишущих» и «говорящих» может касаться также различий в эффективности и качестве выражения и репрезентации текстов, письменных или устных. Толкотт Парсонс, например, известен достаточно туманным и расплывчатым характером своих письменных текстов. Но, по свидетельству Эдварда Тирякьяна, «Парсонс устно выражался лучше, чем письменно; когда вы его слушали, вы ощущали, как перед вами развертывалась теоретическая система»[18].

Очевидно, что у классиков социологии эпистолярный жанр шел рука об руку с другими жанрами письменной культуры и диффузной, публичной коммуникации, представленной прежде всего печатными текстами, включая научные монографии, научные

---

[16] Напомним, что изданная Моссом в соавторстве с Анри Юбером книга «Вопросы истории религий» (1909) представляла собой сборник ранее опубликованных статей; знаменитый «Опыт о даре» (1925), будучи довольно значительным по размеру, все же является статьей, а не книгой; а вышедший в 1947 г. «Учебник этнографии» (1947) – это опубликованная запись его курса лекций, сделанная его ученицей Денизой Польм.

[17] См.: *Гофман А. Б.* Социальная антропология Марселя Мосса // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Сост., пер. с франц., предисл., вступ. статья и коммент. А. Б. Гофмана. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Книжный Дом «Университет», 2011. С. 9.

[18] См.: *Schaar C.* A Scholar with an International Focus // ASA footnotes. Vol. 42. № 1. January 2014. P. 7.

и публицистические статьи, опубликованные научные доклады и выступления, рецензии, воспоминания и т.д. Классики жили как бы в двух текстовых мирах: мире *опубликованного* и мире *не опубликованного*. Учитывая важное значение публикаций в научном творчестве, последний мир, прежде всего мир писем, в их жизни был тесно привязан к первому. Значительная часть переписки классиков так или иначе переплетается с темой текстов изданных, издаваемых или планируемых к изданию. Переписка сочеталась с публикациями, собственными и чужими, взаимодействовала с ними, добавлялась к ним, предваряла их, следовала за ними, иногда трансформировалась в них или даже их заменяла и вытесняла. В связи с этим удельный вес переписки, ее соотносительная роль в творчестве того или иного классика, во многом зависели от того, какую роль в нем играли другие жанры коммуникации, способов создания и циркуляции текстов. *Взаимодействие и соотношение этих жанров зачастую основано на принципе сообщающихся сосудов: чем более значительна роль одних тем менее важна роль других, и наоборот.* Опубликование писем означает переход текста из одного мира в другой, а вместе с тем – радикальную трансформацию его функций. Автор личного послания превращается в автора произведения, причем далеко не всегда это соответствует его собственным намерениям. Опубликованное письмо становится уже не сообщением одного индивида другому, а посланием неограниченному и неопределенному множеству адресатов, будущих его читателей, так же как это происходит с рукописью после того, как она становится книгой или статьей. В определенном смысле оно вообще перестает быть письмом.

В этом отношении характерно опубликование писем, содержащих в своем заголовке выражение «неопубликованные письма» применительно к тем, которые публикуются. Примерами такого рода «изданных неизданных» писем могут служить книги, содержащие переписку Джона Стюарта Милля под заголовками «Неизданные письма Джона Стюарта Милля Огюсту Конту» и «Неизданная переписка с Гюставом д'Эйшталем...»[19]. Очевидно, что неизданное письмо, будучи изданным, перестает быть таковым, и приведенные заголовки содержат в себе *contradictio in adjecto*. Это свидетельствует

[19] См.: Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte. Publ. avec les réponses de Comte et une introd. par L. Lévy-Bruhl. Paris: Alcan, 1899. Mill J. St. Correspondance inédite avec Gustave d'Eichtal (1828–1842) – (1864–1871). Paris: Alcan, 1898.

о двойственном характере данного текста, переходящего из одного состояния в другое. Устранение подобного парадокса потребовало бы уточнения заголовка относительно того, что речь идет о неизданных *до сих пор* письмах Милля или д'Эйшталя. Одновременно выражение «издание не изданных писем» свидетельствовало о том, что, в отличие от эпохи Руссо и Вольтера, в конце XIX века подобная ситуация «неопубликования» переписки классиков рассматривалась уже не как вторжение в личную жизнь и проявление дурного вкуса, но как своего рода отклонение от нормы.

Тем не менее текст опубликованного письма очевидным образом отличается от текста рукописи статьи, книги или других подобных текстов тем, что его опубликование, как отмечалось, как правило, не входило в намерения автора и является реализацией целей других людей. Это обстоятельство оказывает существенное воздействие на содержание письма (в данном случае мы абстрагируемся от ситуаций, когда автор скрывает свое стремление к будущему опубликованию письма, расчет на него или его ожидание, обращенное к будущим, потенциальным издателям). Как и в случае с другими диффузными коммуникативными практиками и опубликованными текстами, дистанция между коммуникатором и реципиентом гораздо значительнее, чем в аксиальных формах коммуникации. Более того, автор опубликованных писем еще дальше от читателей, чем автор книги или статьи: последний, хоть и смутно, все же как-то представляет себе тех, для кого он пишет (другое дело, насколько адекватно), в отличие от автора писем, у которого, если не считать его непосредственного адресата, в принципе нет никакого представления о будущих его читателях, поскольку он вообще обращался не к ним.

Письма социологов-классиков могут подтверждать тот образ, который формируется на основании их напечатанных текстов, а могут ему противоречить. Это может касаться и фундаментальных черт их творчества, и различных деталей.

Ряд отмеченных и не отмеченных черт эпистолярного жанра можно обнаружить при сравнении переписки таких двух отцов-основателей социологии, как Маркс и Дюркгейм.

Прежде всего следует подчеркнуть, что в целом значение переписки в творчестве Маркса гораздо больше, чем в наследии Дюркгейма, как, впрочем, и других социологов-классиков. Речь идет и о содержательном значении, и об объеме переписки. Отчасти это связано

с относительной недостаточностью представления воззрений Маркса в печатных и завершенных трудах[20]. Это само по себе усиливало роль переписки в его творчестве, согласно отмеченному выше «принципу сообщающихся сосудов» в соотношении текстовых жанров. То, что принято называть «марксизмом», вообще в большой мере основано на письмах (а иногда даже черновиках писем) его создателя, а также рукописях неоконченных произведений, публиковавшихся иногда даже спустя десятилетия после его смерти. Маркс не создал обобщающего труда или трудов, в которых бы в развернутом и связном виде содержалось изложение его взглядов[21], подобно тому, как это сделали Огюст Конт, опубликовавший 6-томный «Курс позитивной философии» и 4-томную «Систему позитивной политики», или Герберт Спенсер, издавший, среди прочего, 10-томную «Синтетическую философию». Как известно, многие его работы, включая знаменитый «Капитал», остались неоконченными. (Почему так произошло – отдельный вопрос, который мы здесь не рассматриваем. Ограничимся лишь указанием на тяжелые условия жизни Маркса; его активную политическую и публицистическую деятельность, иногда добровольную, иногда вынужденную, вызванную необходимостью зарабатывать на жизнь; чрезвычайную требовательность к себе в научных вопросах, тормозившую опубликование его работ[22]).

---

[20] Следует иметь в виду, что журналистские публикации, в которых Маркс, разумеется, также представлял свои взгляды, все-таки далеко не всегда давали ему возможность авторской самореализации и в большой мере служили для него средством зарабатывать на жизнь. Отсюда жалобы на необходимость и на вынужденный характер этого труда, присутствующие в его письмах. «Постоянная газетная стряпня надоела мне», – писал он в одном из них. Маркс – Адольфу Клуссу. 15 сентября 1853 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. полит. литературы, 1968. С. 91.

[21] Маркс хотел это сделать, но в силу разных причин это у него не получилось. Он отлично осознавал в целом незавершенный, фрагментарный характер своего творчества. Любопытно, что когда в конце его жизни, в 1880 г., к нему обратились с вопросом относительно возможности опубликования полного собрания его сочинений, он не без горечи ответил: «Эти сочинения надо еще сначала написать». Цит. по: *Rubel M.* Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1957. P.10.

[22] «...Мне свойственна такая особенность, что если я вижу что-нибудь уже написанное мной месяц спустя, то оно меня уже не удовлетворяет, и я снова все полностью перерабатываю», – писал он. Маркс – Фердинанду Лассалю. 28 апреля 1862 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 164.

Отсюда незавершенный, туманный и многозначный характер всего творчества Маркса, что способствовало как последующим многочисленным и противоречивым интерпретациям, так и безграничной популярности его идей;[23] последние были достаточно туманными, чтобы стать знаменитыми. Вместе с тем подобная ситуация давала огромный простор для истолкований произвольных и фантазматических, которые начались уже при его жизни, вызывая его протест. Так, относительно своих французских приверженцев конца 1870-х годов он говорил: «Я знаю только одно, что я не марксист»[24]. Важное место переписки в творчестве Маркса повлияло на его характерные черты. Я имею в виду, в частности, тот факт, что дистанция между его текстами, с одной стороны, и идеями (принадлежавшими ему или только трактовавшимися как таковые, имевшими к нему какое-то отношение или нет, но в любом случае ставшими достаточно автономными по отношению к текстам), с другой, была гораздо более значительной, чем в тех случаях, когда речь идет о завершенных и опубликованных самим автором работах.

Необходимо иметь в виду и то, что во времена Дюркгейма (1858–1917) эпистолярный жанр как таковой, вероятно, приближался уже к своему упадку, тогда как на годы жизни Маркса (1818–1883) пришелся его расцвет. Переписка французского социолога выглядит гораздо более скромной, прагматичной, деловой и тесно привязанной к решению насущных повседневных проблем, чем у немецкого классика. В ней нет ни стилистических тонкостей, ни идейных глубин, свойственных его печатным трудам. Это, в общем, всего лишь письма и не более того.

Напротив, для Маркса, так же как и для его ближайших родных, письма – это форма подлинного самовыражения, в котором используются самые различные средства. О своей жене Женни он писал, что «она – настоящий виртуоз в эпистолярном искусстве...»;[25]

---

[23] Подробней об этом см.: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии (1995). М.: Книжный Дом «Университет», 2008. С. 110–111.

[24] *Энгельс Ф.* Письмо Конраду Шмидту 5 августа 1890 г. // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. М.: Изд. полит. литературы, 1965. С. 370.

[25] Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 432. Не случайно фрагменты из писем Женни Маркс печатались в тогдашней рабочей печати. См.: Из письма Женни Маркс И. Ф. Беккеру от 20 января 1866 года. Из письма Женни Маркс И. Ф. Беккеру около 5 октября 1867 года // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 16. М.: Гос. изд. полит. литературы, 1960. С. 534–535, 577–578.

то же самое могло бы быть сказано и о нем самом и о других членах его семьи. И в его письмах, и в письмах его родных встречаются многочисленные глубокие оценки текущей политической и культурной жизни разных стран. Эти письма, несмотря на неизбежное присутствие разного рода бытовых элементов, содержат множество упоминаний, аллюзий, ассоциаций, связанных с историей философии, науки, литературы, искусства, в том числе античной классики. Часто они написаны высоким стилем, наполнены многочисленными нравственными рассуждениями о чувстве долга, о предназначении человека, о человечестве и его благе.

Например, в письмах отца 18-летнему Марксу-студенту, наряду с верой в его исключительные способности, присутствует также «предчувствие» его высокой миссии, его призвания жить не только для блага своего и своей семьи, но и «для блага всего человечества»; с этим связана и апелляция к высоким нравственным принципам, выраженная высоким стилем: «...Перед священным долгом должны умолкнуть все посторонние соображения»[26]. Можно предположить, что во времена Дюркгейма даже те, кто думал столь же возвышенно, в письмах высказывались гораздо проще.

У Маркса, в отличие от французского социолога, можно встретить письма, представляющие собой настоящие трактаты, мало чем отличающиеся от собственно социально-научных или публицистических печатных работ.

В письмах Маркса ярко проявляется его политический радикализм и вместе с тем – такие черты его личности, как властность, бескомпромиссность, нетерпимость по отношению к чужим мнениям. Несомненно, в них присутствуют нежность и теплота по отношению к родным и к верным друзьям. Тем не менее, как и в печатных работах, в них практически нет места для диалога с коллегами, идейными противниками и даже соратниками, зато важнейшее место занимают полемика и конфронтация[27].

Письма Маркса демонстрируют, что он рассматривает научную деятельность не только как средство срывания масок с индивидов,

---

[26] Генрих Маркс Карлу Марксу в Берлин. Трир, 9 ноября 1836 г. // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 37.

[27] См.: *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии. М.: Книжный Дом «Университет», 2008. С. 106–108.

социальных групп, институтов, социальных движений, но и как своего рода бойцовскую схватку, в которой он должен во что бы то ни стало победить. Полемика в этих письмах нередко перерастает в обыкновенную брань[28], а ирония соседствует со злобным сарказмом. Нетерпимость и авторитаризм этого, по выражению П. В. Анненкова, «демократического диктатора», распространялись и на отношения с друзьями, которых он переставал считать таковыми, как только его в них что-то не устраивало. Так, например, в своих письмах Энгельсу относительно своего друга Фердинанда Лассаля[29] он высказывался в высшей степени оскорбительно, как только что-то в его поведении, трудах или взглядах ему не нравилось. Любопытно, что подобные черты присутствуют и в письмах его ближайших родных, вероятно, под его влиянием. «Эти контисты жалкие собаки»[30], – пишет дочь Женни отцу, который и сам не жаловал родоначальника позитивизма и его последователей.

Нельзя сказать, что аргументы *ad personam* у Маркса вообще заменяют рациональные или научные высказывания, но они нередко буквально встроены в последние, предшествуют им или непосредственно из них выводятся. Тем более это относится к оценочным суждениям, которые он не только не стремился отделять от собственно научных, но, напротив, преднамеренно сливал их воедино. Письма Маркса буквально наполнены такого рода аргументами, когда взгляды, отличные от его собственных, он трактует не просто как ошибочные, а как гнусные и морально ущербные, а их сторонников третирует как личностей, достойных самых уничижительных оценок. Вот лишь два примера, иллюстрирующих это. В письме Энгельсу о выдающемся французском экономисте Фредерике Бастиа он высказывается вполне определенно и решительно: «Из всех новейших экономистов наиболее концентрированный экстракт пошлости заключается в «Экономических гармониях» г-на Бастиа. Только crapaud (франц. – жаба;

[28] Среди эпитетов, которыми в письмах он нередко награждает своих оппонентов, – «шарлатан», «невежда», «осел», «тупица» и т. п.

[29] Важно, что сам Маркс называет Лассаля своим другом. См.: Карл Маркс – Нанетте Филипс в Залтбоммел. Берлин, 24 марта 1861 г. // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 188, 189.

[30] Женни Маркс (дочь) – Карлу Марксу в Лондон. Бордо, 24 мая 1871 г. // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 549.

в переносном смысле – филистер) был способен состряпать такое гармоническое болотное варево»[31]. Реакция Маркса на книгу «Система народного хозяйства» Вильгельма Рошера, видного представителя исторической школы в политэкономии, а заодно и на ее автора, также вполне характерна: «По сравнению с такой канальей даже последний бродяга – приличный человек»[32]. И это говорится о людях, которые лично Марксу ничего плохого не сделали, и с которыми у него чисто научные расхождения.

Столь же раздраженные и уничижительные высказывания у Маркса можно встретить и о целых классах и слоях, причем не только о ненавистной буржуазии, но и о высоко ценимом им рабочем классе;[33] и о различных нациях. Тезис о его «русофобии», проповедуемый некоторыми русскими националистами, не имеет оснований. С таким же успехом его можно было бы считать и юдофобом, и германофобом[34], и англофобом, и т. д., и все это было проявлением общего разоблачительного пафоса его деятельности и творчества.

Отношение Маркса к России в целом, как и к другим европейским странам, и это видно в его письмах, было чрезвычайно заинтересованным и неоднозначным; оно было тесно связано с его социально-политическими взглядами. Он, несомненно, отрицательно относился к внутренней и внешней политике российского самодержавия; в этом он был солидарен с русскими противниками царского режима. Вместе с тем он был солидарен с самим этим режимом и его российскими идеологами в оценке антиевропейского характера российской внешней политики: «...Россия вообще заинтересована

---

[31] Маркс – Энгельсу. 14 января 1858 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 126.

[32] Маркс – Фердинанду Лассалю. 16 июня 1862 г. // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 166. И это в письме к Лассалю, которого Маркс в письмах Энгельсу самого оскорблял и обвинял и в плагиате, и в опошлении своих взглядов, и в торможении опубликования «Капитала» и т. д.

[33] «Рабочий класс либо революционен, либо он ничто». Маркс – Иоганну Баптисту Швейцеру [13 февраля 1865 г.] // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 190.

[34] В своих письмах он иногда высказывает антисемитские суждения о людях, которые ему почему-либо не нравятся, в частности, о том же Лассале; о немцах он пишет, что «это – *глупейшая нация* под солнцем». Маркс – Энгельсу. 20 февраля 1866 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 201. Последнее утверждение не мешало Марксу иногда впадать в немецкий шовинизм.

в том, чтобы европейские народы, общим врагом которых она является, до крови разбивали друг другу головы»[35]. Впрочем, здесь он не всегда бывал объективен, поскольку недооценивал роль антироссийской направленности политики стран Западной Европы, которую сам иногда разделял.

Маркс активно сотрудничал со многими российскими революционерами, внимательно изучал социальные процессы в России и связывал с ней большие надежды на развитие Европы и мира. Он специально выучил русский язык для того, чтобы читать в подлинниках произведения русских социальных мыслителей. «Россия и Англия – два великих столпа современной европейской системы. Все остальные имеют второстепенное значение, даже прекрасная Франция и ученая Германия», – писал он в одном из писем[36]. При этом, растущая популярность его идей в России вызывала у этого политического бойца специфическое удовлетворение победителя: «Нигде мой успех не мог бы быть для меня более приятен; он дает мне удовлетворение в том, что я наношу удар державе, которая наряду с Англией является подлинным оплотом старого общества»[37]. Любопытно, что в качестве «оплота» и «столпа» «европейской системы» и «старого общества» Маркс ставит «отсталую» Россию рядом со страной, которая служила для него моделью современного индустриального общества. Он постоянно и живо интересовался российской рецепцией своих идей и активно воздействовал на этот процесс. Первый том «Капитала» был впервые переведен на иностранный язык в России (1872), и Маркс с радостью констатировал, что именно здесь его «больше читают и ценят, чем где бы то ни было...»[38].

Маркс был прежде всего интернационалистом, и нередко встречающиеся в его письмах негативные высказывания о различных нациях были лишь одним из своеобразных признаков этой черты

---

[35] Карл Маркс – Лиону Филипсу. В Залтбоммел. Лондон, 25 июня 1864 г. // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 237.

[36] Маркс – Лауре и Полю Лафарг. 5 марта 1870 г. С. 311. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968.

[37] Маркс – Лауре Лафарг. 14 декабря 1882 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 395.

[38] Маркс – Фридриху Адольфу Зорге. 5 ноября 1880 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 311.

его мировоззрения. Именно в «интернационализме» прежде всего обвиняли его немецкие нацисты и их последователи в различных странах, в том числе в России, и с этим «обвинением» трудно не согласиться. Кроме того, Маркс был противником расизма и подверг резкой критике родоначальника расизма, автора «Опыта о неравенстве человеческих рас» Артюра де Гобино, назвав его «рыцарем варварства». В одном из писем он дал весьма точную характеристику его личности, вполне применимую к личности любого расиста: «...Для таких людей источником удовлетворения всегда является сознание того, что они считают себя вправе кого-то презирать...»[39].

Главный отрицательный персонаж и постоянный объект беспощадной критики в письмах Маркса – это индивидуальный и коллективный «филистер», образ которого сливается с образом ненавистного буржуа. Филистер и буржуа выступают для него в самых разных обличьях и идейных воплощениях; они вызывают у него такие эмоциональные реакции, как раздражение, ярость и гнев. Эти черты его эпистолярного творчества уже в ранние годы отметила Женни Маркс, верная и безмерно преданная ему жена и подруга, призывая его в одном из писем: «Только не пиши так желчно и раздраженно»[40].

Вообще, раздражение, гнев и ярость – характерные черты содержания и стиля переписки Маркса. Вероятно, не последнюю роль здесь сыграл фактор болезни печени, которой он страдал. Он сам признавал это в одном из писем Лассалю: «...Во всем, что я писал, я ощущал на стиле влияние больной печени»[41]. К воздействию этой болезни добавлялись и другие, оказывавшие аналогичное воздействие. Следует отметить в этой связи существование ряда исследований, обнаруживающих влияние больной печени на психику человека. К результатам этих влияний относятся, в частности, такие черты, как чрезвычайная возбудимость и раздражительность;

---

[39] Карл Маркс – Лауре и Полю Лафарг в Париж. Лондон, 5 марта 1870 г. // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 453.

[40] Женни Маркс – Карлу Марксу в Париж [Трир, около 21 июня 1844 г.] // Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. М.: Изд. полит. литературы, 1983. С. 97.

[41] Маркс – Фердинанду Лассалю. 12 ноября 1858 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 143. Очевидно, что подобное ощущение могли и могут испытывать и читатели текстов Маркса.

эмоциональная неустойчивость; гневливость; чрезмерная обидчивость; подозрительность; эксплозивность; требование повышенного внимания к себе; склонность к созданию конфликтных ситуаций. Все эти черты ярко проявились в письмах Маркса, как, впрочем, и во всей его научной и политической деятельности.

Письма Маркса наполнены эсхатологическими мотивами, постоянным ожиданием и предвкушением разного рода социальных кризисов, катаклизмов и революций, верой в них и надеждой на них, так же как и на победу в них революционных сил. Как правило, он выражает удовлетворение и радость при обнаружении признаков революций в различных странах, полагая, что эти, по его выражению, «локомотивы истории»[42] приближают человечество к золотому веку, т. е. к коммунизму. «Революции – праздник угнетенных и эксплуатируемых»[43] – эти слова Ленина очень точно выражают праздничное настроение его предшественника при соприкосновении с революционной ситуацией.

У Маркса, как и у Дюркгейма, и у других классиков социальной науки, эпистолярный жанр тесно привязан к жанру печатных трудов. Тема написания этих трудов, их публикаций, взаимоотношений с издателями, их продвижения, интерпретации, оценки, рецензирования и т. п. занимает в его письмах важнейшее место. Среди субтем этой темы можно назвать, в частности, следующие: разного рода трудности, препятствующие написанию трудов (болезни, загруженность другими делами и т. п.); проблемы с издателями, в том числе задержка ими публикаций; ложная интерпретация, искажение, опошление идей их автора; обвинения в плагиате из его работ; жалобы на заговор молчания вокруг его трудов (Маркс использует французское выражение «conspiration de silence»); удовлетворение и радость по поводу признания трудов; активное продвижение трудов.

Последняя из перечисленных субтем заслуживает специального внимания. В письмах Маркс выступает как энергичный маркетолог и промоутер своих трудов, прежде всего «Капитала». Сразу же после выхода своего труда он с помощью Энгельса организует масштабную кампанию по его продвижению, опираясь при этом

[42] *Маркс К.* Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г. (1850) // *Маркс Ф., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. М.: Гос изд. полит. литературы, 1956. С. 86.

[43] *Ленин В. И.* Две тактики социал-демократии в демократической революции (1905) // Ленин В. И. Полное собр. соч. 5-е изд. Т. 11. М.: Изд. полит. литературы, 1968. С. 103.

на принципы и приемы, которые можно рассматривать как настоящий маркетинг в современном смысле слова. «...Все дело в том, чтобы «создать шум»; это важнее, чем то, как статьи (о «Капитале» – А.Г.) написаны или насколько они основательны»[44], – пишет Маркс в письме Энгельсу 10 октября 1867 года. Уже на следующий день в письме Людвигу Кугельману, другу и соратнику по I Интернационалу, он развивает эту мысль в таком виде, что ее вполне можно было бы сегодня включить в учебник по маркетингу: «...Ближайший успех обусловливается не основательной критикой, а, выражаясь вульгарно, шумом, барабанным боем, который и врагов вынудит заговорить. В первую голову важно не то, *что́* говорят, а то, что *говорят. Главное – не терять времени!*»[45]. Он активно продвигал издание «Капитала» в различных странах, вел обширную переписку с издателями и переводчиками в Германии, Франции, Англии и России, постоянно контролировал процессы изданий и переводов. Издание своего главного научного труда он непосредственно связывал со своей политической деятельностью, рассматривая его как смертоносное оружие в борьбе против буржуазии и осуществления спасительной миссии пролетариата.

Продвигая «Капитал», Маркс внимательно следил за тем, как реагирует на него читательская публика в различных странах. В своих письмах он проявлял беспокойство относительно замалчивания труда («conspiration de silence») в Германии и одновременно призывал самого себя к терпению[46]. Среди приемов продвижения 1-го тома «Капитала», использовавшихся автором и его соратником, – рецензии Энгельса под чужими именами и с разных точек зрения[47], конкретные рекомендации относительно содержания рецензий, организация их написания другими авторами, помимо Энгельса, в журналах и газетах в Германии, Франции, Англии и т. п. Некоторые рецензии Энгельса содержали в себе

---

[44] Маркс – Энгельсу. 10 октября 1867 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 235.

[45] Маркс – Людвигу Кугельману. 11 октября 1867 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 237.

[46] См.: Маркс – Энгельсу. 2 ноября 1867 г. Маркс – Людвигу Кугельману. 7 декабря 1867 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 240, 250.

[47] См.: Маркс – Энгельсу. 16 мая 1868 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 274.

целые фрагменты из писем Маркса, т. е. отчасти были написаны самим автором[48].

Что касается эпистолярного наследия Дюркгейма, то его значение, как уже отмечалось, несопоставимо меньше, чем значение аналогичного наследия немецкого классика. Вообще, в распоряжении исследователей к настоящему времени имеется гораздо меньше опубликованных и неопубликованных писем Дюркгейма[49]. Судя по всему, он просто писал гораздо меньше писем, чем Маркс. И в содержательном отношении роль переписки для него была существенно меньшей.

Здесь необходимо снова подчеркнуть влияние отмеченного выше принципа «сообщающихся сосудов» в соотношении текстовых жанров. Помимо книг и статей, имевших существенное значение для обоих классиков, для Дюркгейма, в отличие от Маркса, в качестве важнейших жанров выступали не письма, а рецензии и курсы лекций. Известно, сколько сил он затратил на издание первой серии журнала «L'Année sociologique» (1898–1913), который либо преимущественно, либо целиком (два последних тома) состоял из рецензий или кратких сообщений о книгах в области социологии или имеющих для нее, по мнению авторов, важное значение. Как показал подсчет 2929 рецензий размером не менее шести строк,

---

[48] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Письма о «Капитале». М.: Изд. политической литературы, 1968. С. 608, прим.172; с. 609–610, прим.180.

[49] Вообще, к настоящему времени изданных писем Дюркгейма сравнительно немного. Среди них следует отметить прежде всего те, которые вошли в трехтомное собрание его работ, изданное Виктором Каради, и сборник писем, адресованных его племяннику и последователю Марселю Моссу, изданный Филиппом Бенаром и Марселем Фурнье. См.: *Durkheim É.* Textes 1. Éléments d'une théorie sociale. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 49–53, 169–170, 401–405. *Durkheim É.* Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 388–487. *Durkheim É.* Lettres à Marcel Mauss. Présentées par P. Besnard et M. Fournier. Paris: PUF, 1998. Кроме того, переписка Дюркгейма и его команды публиковалась в следующих изданиях: *Davy G.* L'homme, le fait social et le fait politique. Paris; La Haye: Mouton, 1973. Annexes. Lettres d'Émile Durkheim à Georges Davy. Lettres d'Émile Durkheim à Lucien Lévy-Bruhl. P. 299–322. Revue française de sociologie. Vol.17. 1976. N 2. Revue française de sociologie. Vol. 20. 1979. N1. *Besnard P.* The Année sociologique Team. Documents: correspondence concerning the «Année sociologique» // The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology. Ed. by P. Besnard. With a preface by L. A. Coser. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Lettres d'Émile Durkheim à Henri Hubert // Revue française de sociologie. Vol.28. 1987. N 3.

опубликованных в 12 томах, составивших первую серию журнала, Дюркгейм опубликовал в них 498 рецензий, Мосс – 464, Анри Юбер – 396, Франсуа Симиан – 296[50].

Как и у Маркса, значительная доля дюркгеймовской переписки привязана к печатным трудам. Важное место в письмах обоих классиков занимает тема книг: читаемых, отправляемых, получаемых, обмениваемых и, конечно, издаваемых ими самими или другими. В переписке Дюркгейма речь часто идет о его трудах, о трудах сотрудников журнала, о стратегических и тактических вопросах его издания, о подготовке публикаций в нем. Ряд писем касается основных книг Дюркгейма и трактовки и уточнения некоторых ключевых тем его опубликованных произведений. Среди них, в частности, природа социальной реальности, ее соотношение с реальностью индивидуальной, взаимоотношения психологии и философии, с одной стороны, и социологии, с другой, роль социологии в системе наук о человеке.

Последняя тема занимает особое место в письмах французского социолога, так же как и в его печатных произведениях. Если Маркс выступал главным образом от имени пролетариата и порабощенного человечества, то Дюркгейм идентифицировал себя прежде всего с социологией, наукой и научным сообществом. Он всегда исходил из исключительно высокого призвания социологии и постоянно обосновывал ее первостепенное значение в науке и социальной жизни. Эти сюжеты присутствуют и в его письмах. В них он выступал от имени социологии, отстаивал ее интересы, защищал от ложных и вульгарных интерпретаций. Его беспокоил тот факт, что мода на социологию на рубеже XIX–XX веков нередко шла рука об руку с ее профанацией, дискредитацией и дилетантизмом, чем могли воспользоваться ее противники из разных идейных лагерей. «Социология в последнее время была скомпрометирована любителями, которые стали эксплуатировать слишком быстро возникшую моду на нее. Вследствие этого она окажется в опале, которой воспользуются те, кому она мешает»[51], – писал он в письме Селестену Бугле.

[50] См.: *Besnard P.* The Année sociologique Team...// The Sociological domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology. Ed. by P. Besnard. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 32-33. *Durkheim É.* Lettres à Marcel Mauss. Présentées par P. Besnard et M. Fournier. Introduction. Paris: PUF, 1998. P. 13, note 1.

[51] *Durkheim É.* Lettre à Célestin Bouglé. Bordeaux, 24 mars 1896 // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 391.

В другом письме ему же он жаловался: «Нет сегодня такого главы благотворительного общества или директора ночлежки, которые бы не были уверены в том, что занимаются социальной наукой»[52].

К теме роли социологии в письмах Дюркгейма тесно примыкает тема интерпретации ее сущности, объекта, взаимоотношений с другими дисциплинами и того, что он называет «ошибочной интерпретацией» («erreur d'interprétation») своих взглядов на эти вопросы. К этой категории принадлежат его письма, адресованные в такие издания, как «American Journal of Sociology» (1898), «Revue philosophique» (1901), «Sociological Papers» (1904), «Revue néo-scolastique» (два письма) (1907);[53] все они, по замыслу и просьбе автора, были опубликованы в этих изданиях. В последних двух письмах Дюркгейм отвечает на критику католического теоретика Симона Деплуажа, который явно и неявно стремился дискредитировать его, представив его как социолога неоригинального и вдобавок непатриотичного, заимствующего свои взгляды у немецких социальных ученых. В этой связи Дюркгейм уточняет генеалогию своих воззрений. Не отрицая немецких влияний, он уточняет, где они присутствуют (в частности, речь идет о почерпнутой у Вундта идее ассоциации, или синтеза, индивидуальных сознаний и действий как фактора формирования социальной реальности), а где нет; отмечает влияние других социологов, философов и историков, в частности, Огюста Конта, Эмиля Бутру, Герберта Спенсера, Уильяма Робертсон-Смита и т. д.

К отмеченной категории писем Дюркгейма, предназначенных для опубликования, относятся также написанные им совместно с другими университетскими учеными (Эмилем Бутру, Анри Бергсоном, Антуаном Мейе, Шарлем Сеньобосом и др.) во время Первой мировой войны «Письма ко всем французам». Это были письма-листовки, распространенные в количестве трех миллионов

[52] *Durkheim É.* Lettre à Célestin Bouglé. Adelboden, Suisse, 23 Août 1897 // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 405.

[53] См.: *Durkheim É.* Lettre sur la nature de la société et l'explication causale (1898). Bordeaux, 6 février 1898. Lettre concernant la conception psychologique de la société (1901). Lettre au Président de la Sociological Society de Londres (1904). Deux lettres sur l'influence allemande dans la sociologie française. Réponse à Simon Déploige // *Durkheim É.* Textes 1. Éléments d'une théorie sociale. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 49–50, 52–53, 169–170, 401–405.

экземпляров и призванные поддержать патриотические настроения во французском обществе. Их девизом были слова: «Терпение, напряжение сил и вера в свои силы» («patience, effort et confiance»); именно эти слова были вынесены на обложку книги, в которой собраны эти письма[54].

Вообще, политика в переписке Дюркгейма занимает относительно небольшое место, что вполне объяснимо, учитывая его оценку (или недооценку) роли политических институтов в целом[55]. Помимо темы войны, очевидным образом занимавшей в ней значительное место в военный период[56], политическая тематика лишь однажды играла в ней существенную роль, а именно во время дела Дрейфуса, в котором он принял активное участие в качестве дрейфусара, секретаря бордоского отделения Лиги прав человека[57]. В письмах Моссу он нередко критиковал его за его чрезмерную, на его взгляд, вовлеченность в политическую деятельность, мешавшую племяннику заниматься наукой. Вопреки всем расхождениям с Максом Вебером, Дюркгейм, как и он, исходил из идеи принципиального различия этики и социальной роли ученого, с одной стороны, и этики политического или религиозного деятеля, с другой. Противоположная позиция представлялась ему несостоятельной не только с этической, но и с социально-практической точки зрения.

Письма Дюркгейма позволяют нам, помимо прочего, уточнить и конкретизировать его взгляды на взаимоотношения социологии и философии. Известно, что в своем «манифесте», работе «Метод социологии», он обосновывал в качестве одного из главных признаков социологического метода его независимость от всякой

---

54 См.: Lettres à tous les Français. Paris: Comité de publication des "Lettres à tous les Français", 1916. *Besnard P. et Fournier M.* Introduction // Durkheim É. Lettres à Marcel Mauss. Présentées par P. Besnard et M. Fournier. Paris: PUF, 1998. P. 17–18.

55 Как свидетельствовал Жорж Дави, комментируя публикуемые им письма Дюркгейма, последний испытывал отвращение к тому, что он называл «политической кухней». *Davy G.* L'homme, le fait social et le fait politique. Paris; La Haye: Mouton, 1973. P. 297.

56 Война непосредственно коснулась Дюркгейма и его семьи. В ней участвовал и погиб его сын Андре, начинавший сотрудничать в созданной им школе; в действующей армии служили его племянник Марсель Мосс и зять Жак Альфен. Кроме того, дюркгеймовская школа потеряла на фронте ряд своих активных участников.

57 См., в частности: *Durkheim É.* Lettres à Célestin Bouglé. // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 417-418, 422–424, 425–426, 428–430.

философии[58]. И вообще, несмотря на свое философское образование и глубокие познания в этой области, он писал о себе, что не является «философом в профессиональном смысле слова», выступал против смешения социологии и философии, подчеркивая их общую заинтересованность в том, чтобы оставаться различными[59]. Тем не менее в целом его позиция в данном вопросе была не столь однозначной. В 1911 году в одном из писем своему ученику и последователю Жоржу Дави он писал: «Уйдя от философии, я стремлюсь к тому, чтобы к ней вернуться; или, вернее, я естественным образом был возвращен к ней самой природой вопросов, с которыми сталкивался на своем пути»[60]. Таким образом, хотя Дюркгейм всегда подчеркивал необходимость и реальность дистанции между социологией и философией, он признавал, что посредством социологии стремился решать задачи, которые являются философскими по своей сути.

Если письма Маркса, как уже отмечалось, порой представляют собой настоящие научные, политические или научно-политические трактаты, сопровождающиеся мощным обличительным пафосом, то содержание писем французского социолога гораздо более скромное. В одном из писем Селестену Бугле он анализирует содержание статьи последнего о равенстве, предшествующей его книжке «Уравнительные идеи» (1899); этот анализ занимает чуть более одной книжной страницы, но при этом он замечает, что в письме ему трудно выразить более или менее ясно и развернуто все, что он думает об этой статье[61]. Последнее замечание свидетельствует в том числе о деградации жанра личной переписки к этому времени; ранее она

[58] См.: *Дюркгейм Э.* Метод социологии (1895) // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 153–155.

[59] См.: *Durkheim É.* Lettre à Xavier Léon. Bordeaux, 218, Bd. de Talence, 7 Février 1900 // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 464.

[60] *Durkheim É.* Lettre à Georges Davy. 13 sept. 1911 // Davy G. L'homme, le fait social et le fait politique. Paris; La Haye: Mouton, 1973. P. 301.

[61] См.: *Durkheim É.* Lettre à Célestin Bouglé. 25 juillet 1897, 218, Brd de Talence, Bordeaux // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 403–405. Любопытно, что в этом письме проявляется близость Дюркгейма к социалистической интерпретации равенства: «Равенство возможностей не есть равенство». *Durkheim É.* Lettre à Célestin Bouglé. 25 juillet 1897, 218, Brd de Talence, Bordeaux // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 404.

рассматривалась как пространство для гораздо более обширных высказываний, и тот же Маркс, например, подобных трудностей не испытывал.

Содержание и стиль переписки Дюркгейма носят в значительной мере академический характер. Он нередко обсуждает в ней различные аспекты университетской жизни, место научных исследований в университете, развитие исследований и преподавания, проблемы карьеры, как своей, так и коллег, и т. п. Из его писем мы узнаем некоторые детали, интересные для историка социологии и касающиеся опубликованных трудов, ставших классическими; например, о том, что первоначально (1908 г.) он планировал назвать свой фундаментальный завершающий труд «Элементарные формы мышления и религиозной практики»[62], что заголовок известной работы Анри Юбера и Мосса «Опыт о природе и функциях жертвоприношения» придуман им и т. п. Любопытно, что Дюркгейм, как и Мосс впоследствии, в письмах часто подчеркивает коллективный характер научной деятельности, выступая как теоретик и практик «научного коллективизма»;[63] в сравнении с ним коммунист Маркс парадоксальным образом выглядит настоящим индивидуалистом, в высшей мере озабоченным своим авторским Я, постоянно борющимся за его права и интересы.

В сравнении с Марксом Дюркгейм не очень энергично продвигает свои публикации и не так внимательно следит за судьбой своих трудов. Правда, как уже отмечалось, он откликается на ложные интерпретации своих идей и стремится прояснить их. И тем не менее он проявляет гораздо меньшую озабоченность судьбой своих идей, их восприятием и влиянием. Особенно сильно это проявилось в российской рецепции его социологии. В данном случае Дюркгейм проявляет даже некоторую индифферентность. Возможно, здесь сказалось и его восприятие России, которая, с его точки зрения, «пока является

---

62 Lettre à Xavier Léon. 260, rue Saint Jacques, 24 Juillet 1908 // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 467. *Durkheim É.* Lettres à Marcel Mauss. Présentées par P. Besnard et M. Fournier. Paris: PUF, 1998. P. 181.

63 «Только коллективный ум способен судить о коллективных вещах», - пишет он. *Durkheim É.* Lettre à Célestin Bouglé. Bordeaux, 179, bd de Talence, 24 mars 1896 // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 391.

европейской страной лишь географически...»[64]. Следует отметить, что российская рецепция дюркгеймовской социологии, хотя и не была столь масштабной и влиятельной, как воздействие марксовых идей, все же была довольно значительной. Именно в России были впервые переведены три из четырех главных трудов Дюркгейма, его творчество было достаточно хорошо известно и анализировалось самыми разными социальными учеными, в том числе выдающимися[65].

Таким образом, российская судьба идей Дюркгейма в принципе могла его интересовать. Но, как свидетельствуют его письма, он ею почти не интересовался, и она осталась для него практически неизвестной. Дюркгейм знал о самом факте его изданий в России, но фактически этим его знание в данном отношении и ограничивалось. В письме к Бугле в 1899 году он пишет: «Недавно вы мне сказали, что я был переведен на русский язык. Вы думаете, перевод уже издан? Если да, не могли ли бы вы уведомить меня об этом, так как я знаю двух человек, которые сейчас заняты тем, что переводят меня. Если это уже сделано, я должен буду их поставить в известность»[66]. Через пятнадцать лет Дюркгейм пишет короткое ответное письмо молодому Питириму Сорокину, в котором благодарит его за присланные ему статьи, две из которых Сорокин посвятил рассмотрению взглядов французского социолога. Он сообщает ему о том, что не знал о существовании статьи о нем в Энциклопедии (имеется в виду статья В. Сережникова в 19-м томе Энциклопедического словаря Гранат), что рассчитывает просмотреть ее, если удастся этот словарь найти, а также надеется уяснить хотя бы общий смысл статей Сорокина с помощью одного из друзей, знающего русский язык[67]. Осуществил ли

---

[64] *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд. СПб.: Изд. Н. П. Карбасникова, 1912. С. 24. Перевод нами уточнен по французскому изданию книги.

[65] Подробней об этом см.: *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ Высшая школа экономики, 2001.

[66] *Durkheim É.* Lettre à Célestin Bouglé. Bordeaux, 9 mai 1899 // Durkheim É. Textes 2. Religion, morale, anomie. Présentation de V. Karady. Paris: Éd. de Minuit, 1975. P. 432.

[67] Письмо, датированное 4 июня 1914 г., было найдено в Госархиве РФ (Ф.602, Оп. N1, Д.39) и опубликовано Игорем Голосенко. См.: Письмо Э. Дюркгейма к П. А. Сорокину // *Голосенко И. А.* Социология Питирима Сорокина. Русский период деятельности. Самара: Социол. Центр «Социо», 1992. С. 120–124. См. также: *Gofman A.* Note sur les travaux récents concernant l'École durkheimienne en Russie, avec une lettre de Durkheim à Sorokin // Durkheimian Studies / Études durkheimiennes. Vol. 2, n. s. Oxford – Bristol: British Centre for Durkheimian Studies, 1996. P. 33-37.

Дюркгейм эти свои намерения, не известно, но скорей всего нет. Вероятно, он вообще не представлял себе, как его идеи были восприняты в России. В этом еще одно его отличие от Маркса, которое проявилось в письмах двух классиков.

В письмах Моссу Дюркгейм выступает как заботливый и требовательный учитель, озабоченный судьбой своего племянника; они полны моральных наставлений, увещеваний, советов, требований, просьб, упреков и т. п. Доминирующие настроения в письмах Дюркгейма: беспокойство, озабоченность, тревога, грусть, меланхолия, что контрастирует с боевым настроем, революционной страстью, гневом и яростью, которыми полны письма Маркса. От язвительного и саркастического тона последних письма французского социолога отличает мягкий юмор и легкая ирония.

Анализ переписки Маркса и Дюркгейма можно рассматривать как существенное дополнение к исследованию их произведений, предназначенных авторами для опубликования. Сравнение писем названных классиков наглядно демонстрирует, что в ряде аспектов они были антиподами по отношению друг к другу. Маркс находился за пределами академической, университетской науки – Дюркгейм находился внутри нее. Маркс рассматривал науку как включенную в политико-практическую деятельность – Дюркгейм считал, что ее необходимо отделять от социальной практики, в том числе в интересах последней. Маркс разрабатывал «конфликтную» модель социального устройства и развития, Дюркгейм – «солидаристскую» модель.

Перечень расхождений можно было бы продолжить, и все они так или иначе отразились в эпистолярном наследии обоих классиков. Но один пункт расхождений между ними следует подчеркнуть особо. Маркс принадлежал к социальным ученым, выступавшим как своего рода «разгребатели грязи» («muckrakers»), разоблачители, срывающие маски с существующих идеалов, мировоззрений, социальных институтов и людей (социальных групп, политических деятелей, интеллектуалов, ученых и т. д.), чтобы показать, что их реальные, но скрытые, основания носят далеко не идеальный, низменный, корыстный характер. Дюркгейм как социальный ученый ставил перед собой противоположную задачу: показать, что идеалы, мировоззрения, институты и люди – не машины по производству иллюзий, обмана и самообмана, которые необходимо разоблачить; глубинная социальная реальность, на которой базируются идеи

и представления людей и которую изучает социолог, хотя и не совершенна, но достойна уважения, бережного отношения и оздоровления. Если Маркс рассматривал себя прежде всего как борца, для которого наука – оружие в политической борьбе, то Дюркгейм, как истинный либерал, хотя и близкий к социализму и солидаризму, исходил из того, что наука не должна стремиться разрушать объект своего изучения и пытаться заменить его совершенно новым. Он сравнивал социолога с врачом, ставящим диагноз и предлагающим пути излечения социального организма. Эти черты социологического мировоззрения двух классиков ярко проявились в их письмах.

Очевидно, что творчество Маркса и Дюркгейма формировалось и развивалось в совершенно различных социально-исторических, макро- и микросоциальных контекстах, что и отразилось в их письмах. Учитывая это, можно было бы предположить, что сравнивать их корреспонденции вообще неуместно. Тем не менее более обоснованным представляется противоположное предположение: сами эти контексты, как и глубинные особенности мировоззрения и творчества обоих классиков, становятся гораздо более понятными благодаря сравнительному изучению их эпистолярного наследия. Это не значит, что в письмах вырисовывается их «истинный» образ, а в печатных трудах – «ложный». И те и другие дополняют друг друга, позволяя сделать представления о классиках и их идеях более реалистичными, глубокими и полными. А это в свою очередь, несомненно, плодотворно для развития истории социологии и социологической теории.

«СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ... – ЭТО СФЕРА СВОБОДЫ».
(Интервью Борису Докторову)

ОТ ВЕДУЩЕГО РУБРИКИ

В 1999 году я познакомился с А. Б. Гофманом – автором небольшой, но емкой книги «Семь лекций по истории социологии». Я купил ее в Петербурге и не отрываясь прочел за время перелета в Сан-Франциско. В начале лета 2005 года В. А. Ядов познакомил меня заочно с Александром Гофманом, указав его среди наиболее успешно работающих «шестидесятилетних» социологов: «Он блестящий ученый, который сейчас несколько отошел от занятий историей социологии и тонко исследует особенности миросистемных, но прежде всего российских трансформаций под углом зрения социокультурных процессов. Его "Семь лекций" по истории теоретической социологии студенты считают наилучшим пособием»[1]. Я сразу же позвонил в Москву Александру Бенционовичу, и мы договорились об интервью. В конце того же года, будучи в Институте социологии, я попросил С. В. Чеснокова представить меня Гофману. Он воскликнул: «Как, ты не знаешь Сашу Гофмана?». Так я в третий раз познакомился с сегодняшним гостем нашей исторической рубрики. Для знающих творчество Гофмана – историка социологии – в этом интервью он раскроется и как успешный исследователь моды, и как интересный, остроумный собеседник. А те, для кого это будет первой встречей с Гофманом, уверен, постараются обстоятельно познакомиться с его работами. Не ошибусь, если скажу, что в последующем они будут обращаться к ним постоянно.

Борис Докторов

---

[1] В. А. Ядов: «...Надо по возможности влиять на движение социальных планет...». Интервью Б. З. Докторова с В. А. Ядовым (часть 2) // Телескоп: наблюдения за повседневной жизнью петербуржцев. 2005. № 4. С. 6.

ПОЗИТИВИЗМ И СОЦИОЛОГИЯ

— Саша, в нашем телефонном разговоре мы обнаружили общие симпатии к позитивизму... пожалуйста, продолжи эту тему.

— Несмотря на то, что я, в отличие от тебя, «чистый» гуманитарий и по образованию и, вероятно (а может быть, неизбежно), по способу мышления, тем не менее, я, как и ты, тоже чувствую себя «позитивистом». Но при этом понятие позитивизма и в философии, и в социологии мне представляется в высшей степени многозначным, неопределенным и выражающим самые разные и даже противоположные теоретико-методологические позиции. Мне приходилось уже высказываться по этому вопросу и устно (в частности, в 1995 году на международной конференции в Бордо, Франция, где в течение одного дня я руководил заседанием на тему «Позитивизм в современной социологии»), и письменно – на страницах «Социологических исследований» [1]. Поэтому здесь я, видимо, частично повторюсь; кажется, Бернард Шоу говорил: «Люблю цитировать самого себя, это очень пикантно».

Мне кажется, что слово «позитивизм» давно уже напоминает такие слова, как «счастье» или «любовь», в том смысле, что каждый понимает его по-своему. Например, в советские времена в любом учебнике марксистско-ленинской философии можно было прочитать примерно следующее определение предмета этой дисциплины: «Философия – это наука о наиболее общих законах природы, общества и человеческого мышления». Под этим определением безоговорочно подписались бы родоначальники «первого» позитивизма Огюст Конт и Герберт Спенсер. В таком случае следует предположить, что либо Маркс, Энгельс и Ленин были не диалектическими материалистами, а позитивистами, либо Конт и Спенсер неосознанно, сами того не подозревая, были марксистами-ленинцами, либо, наконец, позитивизм и марксизм-ленинизм – это одно и то же. И то, и другое, и третье выглядит малоправдоподобным или абсурдным.

В социологии, на мой взгляд, эта многозначность позитивизма особенно велика. Подобно мифическому Протею, он постоянно меняет свои обличья. Например, родоначальник «первого позитивизма» Огюст Конт выступал против применения математических методов в социологии (хотя и был математиком по своей основной «специальности»). Но именно применение математических методов

в XX веке стало восприниматься как одна из главных характерных черт позитивизма в социологии. К сегодняшнему дню мы располагаем уже множеством позитивизмов, как реальных, так и тех, что существуют лишь в воображении их противников. Если что и объединяет различные разновидности «позитивизма», так это то, что для многих он стал бранным словом. (В России в этом отношении в последние годы с ним может конкурировать разве что мифический «либерализм», который постоянно и самозабвенно критикуют со всех сторон, обвиняют во всех грехах и который не существует нигде, кроме как в сознании его критиков.) Иногда даже складывается впечатление, что критика позитивизма в социологии родилась раньше него самого. Многочисленные ниспровергатели позитивизма, сменяющие друг друга на протяжении многих лет, сначала рисуют заведомо вульгаризованный и отталкивающий образ этого нехорошего явления, а затем победоносно его «преодолевают». Но потом уже их самих обвиняют в том же, и история повторяется.

На мой взгляд, за критикой этого мифического «позитивизма» часто скрываются, осознанно или неосознанно, с одной стороны, критика социологии и науки в целом, а с другой – стремление утвердиться в них же. На это можно, конечно, возразить, что наука не стоит на месте, что изменяются эталоны научности и старые рамки позитивизма мешают ее дальнейшему развитию. Именно этим и занимаются в последние годы сторонники «постмодернизма» или те, кто пытается внедрить его в социологию. Нередко такого рода критика может быть полезной и играть стимулирующую роль для развития социологического знания. Но в этих случаях речь чаще всего идет не о социологии, а о чем-то другом: о философии познания, социальной мысли, социальной метафизике и т. п. И не надо последние выдавать за первую, во-первых, потому, что это нечестно (извините за морализаторство), во-вторых, потому, что это смешение препятствует развитию как социологии, так и других форм социального и гуманитарного знания.

Итак, я тоже позитивист. Но не «натуралистический» позитивист, так как признаю специфику наук о человеке, обусловленную особенностями их объекта. Какими? 1. В данном случае, в отличие от естественных наук, человек познает самого себя (в этом отношении такой выдающийся противник социологии, как Вильгельм Дильтей, был совершенно прав), и в социологии мы имеем дело

с одной из форм *самопознания* человека и общества. 2. Социальная реальность представляет собой одно из главных измерений человеческого существования, а потому – это сфера *свободы*. Как писал Анри Бергсон, еще один выдающийся противник социологии, внесший неоценимый вклад в ее развитие (мне посчастливилось перевести на русский язык издавна любимую мной книгу «Два источника морали и религии», сопроводив ее послесловием и комментариями), свобода – это факт, и из всех научно и достоверно установленных фактов она является самым достоверно установленным (цитирую по памяти, поэтому, видимо, неточно, но смысл именно такой).

— Саша, ты сказал, каким позитивистом не являешься, а каким являешься?

— Я позитивист в том смысле, что, несмотря на признание специфики социологии как гуманитарного знания, исхожу из принципиального единства науки, эпистемологического и этического. Я позитивист, потому что считаю социологию наукой, следовательно: 1) отличной от других форм знания (обыденного, морального, религиозного и т. п.), хотя и не противоположной перечисленным в скобках формам; 2) требующей применения определенных правил и процедур доказательства, проверки, опровержения и т. п.; 3) обязательно включающей номологические высказывания; 4) являющейся знанием систематизированным, отличным от хаотического набора сведений; 5) отличающейся особой этикой, предписывающей выводить должное из сущего, а не наоборот. И т. д. Здесь я уже цитирую первую из «Семи лекций по истории социологии» и таким образом плавно перехожу к теме, о которой мы решили поговорить обстоятельно...

«СЕМЬ ЛЕКЦИЙ ПО ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ»

— Твои «Семь лекций по истории социологии» стали сразу хитом и удерживают первенство в этом жанре уже много лет. Как возникла идея книги? В чем ты видишь причину ее успеха?

— Я занимался историей социологической мысли со студенческих лет, затем в аспирантуре и после ее окончания. В общем, я был специалистом в этой области, точнее, или прежде всего, – в области истории французской социологической мысли. Естественно

поэтому, что у меня возникла подобная идея. Замечу, что книги по истории социологии сегодня в России пишут не только специалисты; нередки случаи, когда человек прочитает 2–3–5 книг в данной области – и вперед: излагает то, что прочитал, своими (или не своими) словами, слегка изменяя (или не изменяя) прочитанное, – и готово. Иногда такие книги называются учебниками, что дает больший простор для явного и неявного плагиата. Ранее я писал статьи по истории социологии, участвовал в написании коллективных трудов. Когда в начале 1990-х годов Фонд Сороса объявил конкурс на соискание грантов по учебной литературе в области социальных и гуманитарных наук, я решил принять в нем участие не только как член авторского коллектива, но и как индивидуальный автор.

Ты спрашиваешь, в чем я вижу причину успеха моей книжки? Мне, конечно, трудно ответить более или менее определенно на этот вопрос, могу лишь строить предположения. Одно из них: может быть, дело как раз в том, что этот текст написан специалистом. Для меня очевидно, что научные книги, в том числе учебники и учебные пособия, должны писать специалисты. И не надо говорить о том, что критерии здесь неопределенны. Это, конечно, так, да и бывают выдающиеся дилетанты, вклад которых в науку огромен (эта тема может быть предметом отдельного обсуждения). Тем не менее, на мой взгляд, мы слишком часто забываем о том, что в социологии, как и в любом виде профессиональной деятельности, будь то работа актера или сантехника, между профессионалом и непрофессионалом различия *существуют*. Вроде бы это очевидно, но, к сожалению, в нашем социологическом сообществе этот трюизм хорошо бы вспоминать почаще.

Еще одна причина популярности «Семи лекций», как мне кажется, состоит в том, что они написаны популярно, как ни тавтологично выглядит это предположение. Убежден, что язык науки вообще и социальной науки в частности специфичен и требует специальных усилий и изучения, если мы хотим на нем говорить и читать. Это значит, что книги или статьи по социологии не могут и не должны читаться так же легко, как «Граф Монте-Кристо» или «Гарри Поттер». Это же, кстати, относится и к языкам различных искусств. Существует исторический анекдот, прекрасно иллюстрирующий эту проблему. На одной из парижских выставок Пабло Пикассо к нему обратилась некая дама со словами: «Месье Пикассо, Ваше искусство мне совершенно непонятно. Почему так происходит?».

«Мадам, а Вы говорите по-японски?», – спросил ее в свою очередь художник. «Нет», – с удивлением ответила женщина. «Я тоже», – сказал Пикассо.

И тем не менее я полагаю, что мы, социологи, должны стремиться к максимально возможной ясности своих высказываний, особенно, конечно, в учебной литературе. К этому я стремился, в частности, в «Семи лекциях», стараясь в то же время ничего не упрощать, не обходить сложных проблем, а, наоборот, рассматривать их в первую очередь. Вообще я думаю, что иногда ясность автору можно использовать в качестве своего рода лакмусовой бумажки качества производимого им текста: если попытаться прояснить его хотя бы самому себе, и после этого он не покажется бессмысленным, банальным или сомнительным со стилистической точки зрения, то, возможно (хотя и не обязательно), это текст неплохой. Факт публикации означает стремление автора осуществлять коммуникацию с читателем; в противном случае он должен наслаждаться своим текстом, читая его самому себе, близким родственникам или друзьям. Следовательно, автор сначала сам должен понять, что он хочет сказать, а затем постараться наиболее эффективным образом сообщить это читателю. Именно это я и старался сделать в упомянутой работе, как, впрочем, и в других.

— Когда вышло первое издание лекций? Сколько изданий уже было?

— Первое издание вышло в 1995 году в московском издательстве «Мартис». Затем в течение двух лет я совершал слабые попытки переиздать книгу, но неудачно: либо у издательств не было средств, либо они не хотели рисковать, либо они были очень гордыми и желали быть обладателями «права первой ночи», а не печатать второе издание. Я совсем уже было махнул рукой на это дело, но неожиданно издательство «Книжный Дом “Университет”» само меня разыскало и предложило переиздать книгу. Второе издание вышло в 1997 году. С тех пор это издательство неоднократно ее переиздавало. В 2006 году вышло 8-е издание, не считая того, что вошло в сборник моих работ «Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии» [2]. Кроме того, существуют, конечно, и пиратские интернет-версии этой книги. Хочу отметить, что все издания стереотипные, я ничего в них не добавлял, не убавлял и не изменял.

Кстати, может быть, в переизданиях и, следовательно, относительно большом (по нынешним меркам) общем тираже содержится еще одна из причин той популярности, о которой ты спросил. Если, как ты говоришь, книга и стала хитом, то не сразу, а примерно со второго издания, когда тираж стал более или менее значительным. И наоборот, если бы не было изданий, последовавших за первым, то, возможно, и популярности особой бы не было, хотя бы потому, что книга была бы недоступна. Это старая проблема, касающаяся любого товара, в том числе книг. С одной стороны, издатели вроде бы стараются выпускать то, что, *по их представлениям*, востребовано и будет пользоваться спросом. И это, безусловно, хорошо. Ни к чему повторять практику советских времен, когда повсюду лежали горы никому не нужных книг по общественным наукам. Но с другой стороны, *сами эти представления* издателей, далеко не всегда соответствующие реальным и потенциальным потребностям, диктуют предложение и тем самым формируют спрос. В частности, книги «легкого» жанра, например, детективы, продаются буквально круглосуточно на всех углах. Я не настолько наивен, чтобы думать, что книги по социальным и гуманитарным наукам могут равняться по тиражам с детективами или эротикой. Но подозреваю, что даже «Критику чистого разума» покупали бы гораздо чаще, если бы ее предлагали так же настырно и повсеместно.

Интересен, на мой взгляд, опыт Франции по пропаганде книг социального и гуманитарного жанра, с которым я немного знаком. Когда там выходит книга подобного рода, к ней сразу привлекается общественное внимание: она выставляется на самое видное место в витринах магазинов, в газетах появляются рецензии, на телевидении устраиваются беседы с автором, дискуссии и т. п. Это не значит, что все эти труды высокого качества. Но даже низкое качество, не говоря уж о высоком, в таких случаях должно быть на виду. У нас же в данной области идет некий книжный поток, где-то что-то выходит, но никто, в общем, не пытается всерьез разбираться, что в этом потоке качественно, а что нет; видимо, этим заниматься придется уже потомкам. Впрочем, я, кажется, отвлекся.

— Чем определилось содержание лекций: именно эти семь, а не пять или девять?

— Признаюсь, на этот вопрос у меня тоже нет определенного и однозначного ответа. Так и хочется ответить: «Так получилось». Проблема выбора темы (тем) для исследования или «представления» определенных теорий, направлений, подходов, авторов всегда стоит перед историком социологической мысли; он неизбежно сталкивается с проблемой критериев такого выбора (частично я обсуждаю этот вопрос в первой лекции). Помимо общих критериев, о которых идет речь в первой лекции, я, разумеется, руководствовался и личными критериями и мотивами, в частности и прежде всего тем, насколько хорошо я смог разобраться в определенном сюжете, чтобы написать о нем. Очень многих тем в этой небольшой книге нет не потому, что я считаю их недостаточно важными для истории социологии, а просто потому, что у меня до них не дошли руки и (или) я не считаю себя в них достаточно компетентным. Мне бы очень хотелось, чтобы в книжке были лекции о Спенсере, Максе Вебере или Зиммеле, и тогда их было бы восемь, девять или десять, но я решил остановиться на тех семи, что уже подготовил. Да и сакральное число «семь» было привлекательным. Первоначально мои планы были гораздо более обширными, но потом я увидел, что и в таком объеме и при таком подходе книга представляет собой нечто более или менее завершенное и целостное. Кроме того, и времени было не так много, и сейчас у меня такое ощущение, что если бы тогда, в 1994 году, я не приказал бы себе остановиться, то я писал бы ее и сегодня. Поэтому я и указал в предисловии, что это «избранные страницы» истории социологической мысли, на которых, впрочем, осуществляется попытка представить на нее определенную и по возможности последовательную точку зрения.

Впрочем, вопрос о том, почему в той или иной книге по истории социологии нет того или иного классика или какого-то направления, можно задавать всегда, и думаю, что далеко не всегда автор сможет или захочет дать на него убедительный ответ. Например, в известной книге Раймона Арона «Этапы развития социологической мысли» [3], основанной на его лекциях в Сорбонне, нет главы о Спенсере. Конечно, можно объяснить отсутствие этой главы нелюбовью автора к позитивизму; но ведь «позитивист» Дюркгейм в его книге представлен, хотя Арон относился к нему весьма критически.

— В чем ты видишь особенность своего подхода к истории социологии или ее изложению?

— Чтобы не повторяться, я могу лишь сослаться на «Семь лекций», особенно на маленькое предисловие «От автора» и лекцию первую. Кроме того, об этом речь идет в уже упоминавшемся небольшом тексте из журнала «Социологические исследования», озаглавленном «История социологии и история социальной мысли. Общее и особенное» и вошедшем в мою книгу «Классическое и современное», а также в предисловии к этой последней книге. В этих текстах, как мне кажется, содержится достаточно лапидарный ответ на твой вопрос. Здесь же ограничусь лишь тем, что отмечу некоторые существенные моменты.

Очевидно, что наше представление о том, что есть или какой должна быть история социологии, теснейшим образом связано с тем, как мы понимаем собственно социологию. Последнее позволяет нам, в частности, очертить пространственные и временные границы этой дисциплины, определить, что и при каких условиях относится к ней, а что нет. Самое главное, такое понимание содержит в себе некий образец, или эталон, «подлинной», «настоящей» социологии, а это влияет на нашу трактовку того, что достойно войти в ее историю.

Я выделяю четыре группы критериев социологического знания. Это критерии онтологические, эпистемологические, этические и институционально-организационные. Если говорить коротко и упрощенно, то цель истории социологии состоит в исследовании всего того, что так или иначе соответствовало данным критериям. Это позволяет нам надеяться, что мы имеем дело с историей именно *социологии*, а не чего-то иного. Но здесь есть одна серьезная опасность. Она состоит в том, что если отмеченный эталон слишком узок, жёсток и однозначен, если он совпадает с одной определенной теорией или даже парадигмой, которые представляются историку социологии единственно верными, то мы рискуем получить от него не историко-социологическое исследование, не картину истории социологии, а проекцию на эту историю лишь одной теории или парадигмы. Иначе говоря, вместо истории социологии мы в лучшем случае получим только ее часть, совершая логическую ошибку *pars pro toto*, принимая часть за целое.

Учитывая сказанное, я хочу подчеркнуть, что выделяемые мной критерии достаточно широки и универсальны, чтобы подобная ошибка не совершалась. Кроме того, необходимо иметь в виду, что на социологию нередко оказывают влияние, причем значительное, *несоциологические теории*. Это относится не только к отдаленному прошлому, когда социология еще не выделилась в самостоятельную дисциплину, но и к сегодняшнему дню. Например, такие влиятельные в современной социологии фигуры, как Мишель Фуко или Жан Бодрийяр, строго говоря, социологами не являлись и сами себя таковыми не считали. Но это не мешает им оказывать огромное воздействие на развитие социологического знания. Более того, даже противники социологии как таковой, считавшие ее несостоятельной в принципе, оказывали и оказывают на нее существенное влияние. Достаточно снова вспомнить в этой связи Вильгельма Дильтея. Очевидно, что такого рода «несоциологи» или «антисоциологи», оказавшие на социологию большое влияние, всегда привлекали и будут привлекать пристальное внимание историков социологической мысли.

Пользуясь случаем, хочу высказать свое мнение по поводу трактовки социологии как «мультипарадигмальной», или «полипарадигмальной» науки. Эту точку зрения отстаивают Джордж Ритцер и Владимир Александрович Ядов. Преимущество ее очевидно: она антидогматична. Это особенно важно в наших условиях, где на протяжении многих лет вдалбливалось «единственно верное учение» и где и сегодня желающих утвердить другое «единственно верное» более чем достаточно. Проблема, однако, в том, что «мульти- (поли)парадигмальный» подход лишает смысла само понятие парадигмы и ее использование. В данном случае, видимо, незаметно для самих приверженцев данного подхода произошла подмена понятия парадигмы понятием теоретического направления (течения, ориентации или школы). Да, социология – это наука, в которой, при нормальном ее развитии, существует определенное множество направлений (течений и т. п.). Но парадигм, если иметь в виду тот смысл термина «парадигма», который ему придал Томас Кун (а другой смысл не имеет смысла, извините за каламбур), много быть не может по определению. В каждый данный момент их может быть одна, две, но никак не «мульти» и не «поли». Если же их (как будто)

появилось много, то это означает, что *нет ни одной*: это ситуация парадигмального вакуума. Если же речь идет о применении «мульти- (поли)парадигмального» подхода в одном, отдельно взятом исследовании, то трудно представить, как это реально возможно. В данном случае, по-видимому, подобный подход можно рассматривать просто как предложение взглянуть на предмет исследования с различных сторон, с различных точек зрения. Но тогда понятие парадигмы оказывается совершенно неуместным. Трактовка парадигмы как понятия «безбрежного», на мой взгляд, его девальвирует и мешает его действительно плодотворному использованию в социологии.

— Интересуется ли молодежь историей социологии или просто изучает, чтобы сдать?

— Я бы добавил к этому еще один, третий вариант: «или стремится сдать, не изучая?» На этот тройственный вопрос у меня также нет однозначного ответа. В массе своей молодежь, как и взрослые, сегодня лучше знает историю социологии, знает многие имена и теории, о которых раньше и слыхом не слыхивали. Но часто это знание очень поверхностное. Даже аспиранты нередко в своих диссертациях просто приводят джентльменский набор из имен классиков (Дюркгейм, Вебер, Зиммель, Сорокин и т.д.) или модных авторов (Хабермас, Бурдье, Бодрийяр, Гидденс и т.д.), совершенно не понимая, о чем речь, исполняя своего рода ритуал, и пишут банальнейшие вещи, ссылаясь на эти авторитеты. Например, приходится в кандидатских диссертациях по проблематике потребления встречать такое дежурное утверждение: «Французский социолог Бодрийяр (Бурдье и т.п.) доказал, что потребление бытовых вещей выполняет не только утилитарные, но и символические, статусные и прочие функции». А то мы раньше этого не знали! Такого рода дежурно-ритуальная «история социологии» у молодежи, как, впрочем, и у взрослых, встречается довольно часто. В целом же мой ответ будет, может быть, не очень определенным, зато, вероятно, верным: одна часть молодежи изучает историю социологии с подлинным интересом и знает ее гораздо лучше, чем студенты в мое время; другая часть – «изучает просто, чтобы сдать»; третья часть – стремится сдать ее, не изучая. Что касается количественного соотношения этих частей, то здесь я не могу сказать ничего

определенного; по-моему, оно меняется от года к году и от одного университета к другому, и никаких закономерностей здесь, по-моему, пока уловить невозможно.

Отмечу также, что интерес к чисто академическим занятиям у молодежи, а история социологии очевидным образом относится именно к такого рода занятиям, вообще, как мне кажется, снизился в последние полтора десятилетия. Современные молодые люди больше ориентированы на те или иные формы практической и утилитарной деятельности. Не хочу оценивать это явление в целом как положительное или отрицательное. Может быть, это и хорошо; возможно, как раз утилитаризма, трезвого, разумного и не шкурного, нам недоставало в прошлом и недостает теперь. Но в то же время в нашем обществе в целом, не только у молодежи, наблюдается, на мой взгляд, то, что можно назвать детской болезнью утилитаризма и его имитацией. И я иногда сталкиваюсь с наивно-утилитаристским отношением к знанию как таковому, своего рода боязнью узнать что-то лишнее, что в дальнейшем может не пригодиться в «реальной», «практической» жизни. Правда, обычно такое встречается у слабых студентов. Приходится доказывать, что невежество и отсутствие теоретической подготовки совсем не означают будущих успехов на практическом поприще.

История социологии – дисциплина книжная. Нередко сегодня, когда говоришь студенту, что нужно прочитать какую-то книгу или статью, следуют два вопроса: а) есть ли это в Интернете; б) где это можно купить? Если выясняется, что нужной публикации нет ни в Интернете, ни в магазине, и надо идти в библиотеку, то это – нечто экстраординарное и ужасное. Библиотека иногда воспринимается как галеры. И дело здесь, разумеется, не в занятости: ведь библиотека – как раз то место, где занятия в значительной мере (по идее) и должны происходить. Понятно, что Интернет сегодня конкурирует с библиотекой и в определенной степени заменяет ее. Но вытеснить ее он (пока, во всяком случае) не может. К тому же в Интернете очень уж много мусора, сквозь который бывает трудно пробраться к серьезным трудам. В общем, можно сказать, что сегодня отношение студентов к истории социологии служит достаточно надежным индикатором отношения к библиотеке. Кто любит первую, любит и последнюю.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

— Ты уже многие годы занимаешься исследованием творчества Дюркгейма, издал множество работ по этой теме. Кто заинтересовал тебя Дюркгеймом? Или почему ты увлекся его социологией?

— Я действительно многие годы изучал творчество Дюркгейма и написал о нем ряд работ. Из-за этого некоторые думают, что я вообще всю жизнь только им и занимаюсь. Я перевел на русский язык ряд его текстов с комментариями и послесловиями. И очень доволен, в частности, тем, что мне удалось обнаружить три ошибки в оригинальных французских изданиях Дюркгейма, указав на них в комментариях. Так что в русских изданиях этих ошибок нет, тогда как во французских они воспроизводятся, если только их не ликвидировали в самое последнее время (я говорил о них французским коллегам, специалистам по Дюркгейму). Хочу отметить, что очень люблю переводить классиков, выдающихся представителей социологической и социальной мысли, и отношусь к переводимым текстам как к своим собственным, в том смысле, что дорожу ими не меньше. Переводить подобные труды – большое наслаждение: ты как будто проникаешь в мышление автора и паришь в тех же интеллектуальных высотах, что и он. К тому же это прекрасная школа мыслительного мастерства.

О Дюркгейме я впервые услышал от моего учителя Игоря Семеновича Кона; он же рекомендовал мне заняться изучением его творчества. Я учился тогда на 4-м курсе истфака ЛГПИ им А. И. Герцена и с самого начала учебы интересовался философией истории и социологией. Очень живо представляю себе сегодня время и место этого разговора с Игорем Семеновичем. После этого я стал внимательно изучать труды Дюркгейма и о нем. Затем – дипломная работа о его социологии религии и кандидатская диссертация – о его школе под названием «Французский “социологизм” и его эволюция. Историко-критический анализ». Как мне представляется теперь, ретроспективно, в Дюркгейме меня привлекали сциентизм, строгая научность, а также его социальные идеалы, социальный реформизм, основанный опять-таки на науке, и многое другое. Хотя, учась у Дюркгейма и будучи специалистом по его творчеству, я не считал и не считаю себя дюркгеймианцем.

— Меня интересует личное и внеличное в судьбе именно теоретика социологии. Что можно сказать про Дюркгейма: почему его социальная философия такова, а не иная?

— Относительно социальных и личных предпосылок и импульсов социологии Дюркгейма уже написано очень много, и не хотелось бы говорить об этих серьезных вещах вскользь, мимоходом. Сошлюсь опять-таки на свои тексты, посвященные ответам на поставленные вопросы: это послесловия к изданным мной книгам Дюркгейма «О разделении общественного труда. Метод социологии» и «Социология. Ее предмет, метод, предназначение» [4], а также одна из «Семи лекций», посвященная его творчеству.

— Понимали ли Дюркгейма современники? Что они не принимали? Что наиболее высоко оценивали?

— Ответить на этот вопрос не просто, просто потому, что не просто само понятие «современники» (извини за еще один каламбур). Кажется, у Анатоля Франса я когда-то прочитал об одном человеке, которому совершенно нечего было о себе сказать, поэтому он написал о себе в визитной карточке: «Современник».

Понимали ли Дюркгейма современники? Да, понимали. Но по-разному. Кто-то что-то принимал, а что-то не принимал, кто-то нечто оценивал высоко, а кто-то именно это – низко. С одной стороны, Дюркгейм основал знаменитую школу, к которой принадлежали или из которой вышли многие выдающиеся социальные ученые. С другой стороны, ему и его школе во Франции противостояли другие школы, направления и «индивидуальные» социологи: Тард и прочие «психологисты», «биологисты», школа «социальной науки» и школа «социальной реформы», основанные Фредериком Ле Пле, «католические социологи», марксисты и т. д.

Было ли все-таки что-то, что объединяло Дюркгейма если не с «современниками» как таковыми, то с чем-то вроде «духа эпохи», был ли он его выразителем? Думаю, что да, и этим объясняется популярность и доминирующее положение его социологии и представителей его школы в академических и университетских структурах в Третьей республике с начала XX века. В своей кандидатской диссертации и в работе «Дюркгеймовская социологическая школа» (1979) я выделил три идеологических символа, или принципа,

которые отстаивали Дюркгейм и его сторонники и которые составляли ценностное ядро его социологии. Это *сциентизм*, *солидаризм* и *антиклерикализм*. Эти же принципы, в утверждение которых Дюркгейм внес существенный вклад, были ключевыми, доминирующими в Третьей республике. Данное обстоятельство в определенной мере объясняет успех дюркгеймовской социологии во Франции того времени [5]. Эти же ценности не вызывали симпатии у других его «современников»: монархистов, клерикалов, нацистов, левых радикалов и т. п. Во Франции начала XX века этим последним силам не удалось одержать верх. Но отношение к дюркгеймовским воззрениям, которые сочетали в себе черты либерализма, умеренного консерватизма и реформистского социализма, у них было однозначно негативным.

После Второй мировой войны авторитет дюркгеймовской социологии во Франции падает. И только впоследствии он снова растет, в частности, благодаря интересу к ней за пределами Франции: в США, Великобритании и других странах. Да, нет пророка в своем отечестве!

Кстати, вообще, вероятно, большинство самых основательных, фундаментальных монографий о творчестве Дюркгейма и его школы (о сборниках статей не говорю) выполнены и опубликованы не во Франции. Вот примеры, взятые наугад: T. Parsons. The structure of social action (1937, США); H. Alpert. Emile Durkheim and his sociology (1939, США); S. Lukes. Emile Durkheim. His life and work (1972, Великобритания); T. Clark. Prophets and patrons (1972, США); W. Pickering. Durkheim's sociology of religion (1984, Великобритания); M. Fournier. Marcel Mauss (1994, Канада, хотя и издано во Франции) и т.д.

— В американских учебниках Дюркгейм, Вебер и Маркс – «три источника, три составные части» современной социологии. Что в последние годы делается с дюркгеймианой? Дюркгейма сразу признали в России?

— При жизни Дюркгейма, в России, как и в США, его не считали первостепенной фигурой, например, в сравнении с Тардом. Его воспринимали как серьезного, добросовестного социолога, стремящегося основывать свои выводы на фактических данных, но не очень оригинального, уступающего в отношении оригинальности мышления Тарду или Зиммелю. Но впоследствии оценки изменились, что,

впрочем, постоянно случается с творчеством классиков; это вполне нормально и служит одним из показателей развития науки.

Дюркгейм не был одинок в ряде пунктов своей научной программы, что и проявилось в большом числе приверженцев, вошедших в его школу. У него, конечно же, были и предшественники, и последователи, и единомышленники. Даже с Максом Вебером, чья научная программа была явно противоположной дюркгеймовской, у него было гораздо больше общего, чем казалось им обоим; это особенно хорошо видно сегодня [6].

— Твоя книжка «Эмиль Дюркгейм в России» посвящена не столько ему, сколько анализу рецепции его творчества в России, что мне представляется чрезвычайно важным для понимания российской социальной мысли и социальной действительности рубежа XIX–XX века. Эта небольшая работа находится на стыке таких дисциплин, как история социологии и социология социологического познания (или социология социологии), хотя позиция последней дисциплины реализована, по-видимому, недостаточно и можно было реализовать ее гораздо полнее.

— Я уже отмечал сомнения современников Дюркгейма в оригинальности его идей. Максим Максимович Ковалевский, указывая на определенные достижения Дюркгейма, писал, что, в сущности, он воспроизводит идеи Зиммеля. Были и споры по поводу приоритета. Евгений Валентинович Де-Роберти подчеркивал, что его собственные идеи предшествовали дюркгеймовским, но научное сообщество этого не признало. На мой взгляд, приоритет Де-Роберти сомнителен, хотя в некоторых высказываниях (не в теориях и исследованиях) можно обнаружить известную близость отдельных формулировок у него и у Дюркгейма: речь идет о суждениях, обосновывающих социально-реалистическую точку зрения, согласно которой общество – это особая реальность, не сводимая к реальности индивидов. Но с еще большим основанием можно указать в таком случае на другого предшественника французского социолога в данном отношении, а именно, Вундта, у которого мы находим характерный для Дюркгейма способ доказательства специфики социальной реальности по отношению к индивидуальной.

Главное в теме «Советский и постсоветский Дюркгейм», которой я посвятил последнюю главу в книжке «Дюркгейм в России»

и статью в основанном Дюркгеймом журнале [7], наряду с характеристикой эволюции восприятия Дюркгейма в России после 1917 года до конца XX века, – это, как мне кажется, краткое рассмотрение десяти функций специфического и институционализированного в Советском Союзе жанра, получившего название «критика буржуазной идеологии» и существовавшего, в частности, в социологии.

— Что делается с дюркгеймианой в последние годы?

— У нас последние годы издавались и переиздавались труды Дюркгейма, труды о нем, а также его последователей: Марселя Мосса (сборник его работ, озаглавленный мной «Общества. Обмен. Личность», я делал в общей сложности 14 лет и с божьей помощью издал в 1996 году; так что начинался Мосс как советский, а завершился как постсоветский) и Мориса Хальбвакса [8, 9]. Несколько лет назад вышел сборник трудов Мосса, посвященных религиозной проблематике. Недавно опубликован у нас классический труд участника школы Дюркгейма синолога Марселя Гране «Китайская мысль» [10].

Хотя три из четырех главных трудов Дюркгейма впервые за пределами Франции вышли в России, последний и главный его труд «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) у нас не издан до сих пор, если не считать фрагментов, переведенных Питиримом Сорокиным до революции 1917 года и мной после революции 1991 года. Почему? Помимо серьезной квалификации, перевод этой книги требует больших затрат труда и времени. Мне поступали предложения от некоторых издательств, но без оплаты делать эту работу я не мог (предлагавшиеся ими «гонорары» не в счет), хотя раньше подобную работу делал практически бесплатно (видимо, потому что здоровья, сил и времени было побольше). Один раз я уже даже заключил договор (предполагался более или менее реальный грант на перевод), но эта попытка не удалась. Потом пошли другие планы, проекты и большие преподавательские нагрузки. Так что пока лично я не планирую этой работы, хотя мечтаю (правда, наверное, в моем возрасте мечтать уже неприлично) когда-нибудь это сделать. А может быть, найдется молодой квалифицированный социолог или этнолог, знающий французский, который осуществит это. Главное, чтобы не было халтуры, которой, к сожалению, больше, чем бы хотелось.

Что касается зарубежной дюркгеймианы, то в последние годы во Франции труды Дюркгейма и его последователей регулярно публикуются, главным образом в парижском издательстве «Minuit», в серии «Quadrige». Состоялся ряд конференций и симпозиумов, посвященных творчеству Дюркгейма и Мосса, в частности в Париже, Бордо и Оксфорде; в некоторых из них я принял участие. По их результатам вышли сборники статей, в том числе «Durkheim d'un siècle à l'autre» (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), «Marcel Mauss. A centenary tribute» (New York; Oxford: Berghahn Books, 1998), «Durkheim's *Suicide:* A century of research and debate» (London and New York: Routledge, 2000). После этого появился еще ряд трудов по дюркгеймовской тематике, в том числе и в самое последнее время. Буквально вчера, 12 марта 2007 года, получил от моего друга из Оксфорда, прекрасного человека и крупного специалиста по Дюркгейму, Билла Пиккеринга новую книгу о классике, «Защита дюркгеймовской традиции. Религия, эмоция и мораль» Джонатана Фиша (Fish J.S. Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality. Aldershot, 2005). В Оксфорде существует Центр дюркгеймовских исследований, созданный благодаря усилиям того же Пиккеринга. Центр издает ежегодник «Durkheimian Studies / Etudes durkheimiennes»; я являюсь членом редколлегии и иногда кое-что в нем печатаю. Характерная черта всей этой дюркгеймианы – сочетание уважительного и аналитико-критического отношения к творчеству Дюркгейма. По-моему, это правильно: в науке, как и везде, а может быть, более чем везде, максима «Не сотвори себе кумира» имеет важнейшее значение. Особенно для России.

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ

— Саша, мне кажется, что настоящая история науки (социологии) – это трансформация прошлых построений, достижений, выводов на язык современной науки. Если трансформировать нечего, то это учение в прошлом. Так ли это?

— Думаю, что первая часть твоего тезиса относится не к *истории науки*, а к *науке* как таковой. В самом деле, занятие наукой, как и искусством – это *творчество* (к сожалению, в наш технизированный век об этом слишком часто забывают), и в этом смысле оно – «трансформация прошлых достижений...». Как говорил Гейне (эти слова

вполне относятся и к научному творчеству): «Первый человек, который сравнил женщину с цветком, был великим поэтом. Второй, кто это сделал, был обыкновенным болваном». Но если мы сталкиваемся с подобной «трансформацией» в такой дисциплине, как история социологии, и, шире, науки и, еще шире, любой истории, то это будет уже нечто иное. Это нечто будет тем, что можно назвать «под видом истории». И верить такому знанию в качестве исторического я бы поостерегся. В этом случае (я не говорю о таких «трансформациях», как обычные фальсификации истории в угоду сиюминутным интересам и устремлениям, пусть даже самым благородным, с точки зрения фальсификаторов) мы будем иметь дело не с историей науки, а с проекцией одной теории, «современной», на историю этой науки. Отчасти я касался этой темы выше.

Другое дело, что разные эпохи по-разному «прочитывают» определенные достижения прошлого, интерпретируя те или иные из них под углом зрения последующего развития. История науки – это ее коллективная память, и коллективная амнезия, утрата этой памяти, ее расстройство («трансформация») в данном случае означали бы, что наука должна была бы каждый раз начинать заново или откуда-то не оттуда. Более того, мы даже не могли бы отличить новое от старого, уже достигнутого, и постоянно ломились бы в открытую дверь, что и случается нередко с учеными, не знающими историю своей науки. История науки, особенно гуманитарной, как прожектор, высвечивает в ее прошлом то одно, то другое, так что, казалось бы, навсегда похороненные идеи оживают вновь.

Возьмем, например, творчество Герберта Спенсера, которое часто интерпретируется, на мой взгляд, искаженно как его сторонниками, так и его противниками. Кстати, я думаю, что Дюркгейм был обязан ему гораздо больше, чем сам признавал. Судьба научного творчества Спенсера была драматичной. На рубеже XIX–XX веков он был самым известным и влиятельным социологом в мире. В 1902 году, на второй год присуждения Нобелевских премий, он был выдвинут на соискание этой премии по литературе. Правда, он ее не получил (в том году она была присуждена выдающемуся историку Теодору Моммзену). Но и сам факт выдвижения имеет значение; ведь с тех пор, насколько я знаю, никого больше из социологов на соискание Нобелевской премии не выдвигали. Наступили 1920–1930-е годы, и Спенсера в социологическом сообществе стали

воспринимать как интеллектуальный анахронизм. Толкотт Парсонс в 1937 году задавал риторический вопрос: «Кто нынче читает Спенсера?» – и констатировал: «Спенсер мертв». Но вот пришли 1950–1960-е годы, и выяснилось, что он жив: в связи с возникновением неоэволюционизма в социологии его идеи снова вошли в актуальное научное обращение. Я не хочу сказать, что «Спенсер и теперь живее всех живых» (перефразируя известные слова Маяковского о Ленине), однако полагаю, что его научное наследие и сегодня продолжает быть актуальным во многих отношениях. Спенсер – не только иллюстрация превратности судеб социологических идей, но и демонстрация того, что история социологии имеет огромное эвристическое значение и служит средством получения нового знания.

Признаюсь, мне не совсем ясна вторая часть твоего тезиса: «Если трансформировать нечего, то это учение – все в прошлом». Вообще, трансформировать можно все. По-моему, если мы признаем нечто ценным в истории науки, то это автоматически означает, что мы собираемся с этим что-то делать, как-то это использовать, в том числе и трансформировать, а также: изучать, воспроизводить, применять, развивать, преодолевать, дополнять, подтверждать, опровергать и т.д. Если не признаем, то мы ничего этого не делаем. Но то, что нам сегодня представляется не имеющим ценности, завтра может оказаться интересным и перспективным. Для этого, в частности, и нужна история науки.

— Что наиболее современно в творчестве, выводах Дюркгейма?

— Участь всякого классика в науке состоит в том, чтобы быть критикуемым, опровергаемым и преодолеваемым. Это относится и к Дюркгейму. Как говорил Макс Вебер, научная работа неизбежно предполагает, что сделанное сегодня обязательно устареет в более или менее обозримом будущем. Но, рискну я добавить, устареет не обязательно навсегда. Сегодня Дюркгейм как «нормальный» классик «нормальной» науки, разумеется, во многом устарел, и многие теоретики и специалисты в разных областях социологии заняты как раз тем, что это доказывают. Но это же означает, что он жив, и его творчество продолжает привлекать к себе внимание исследователей.

Дюркгейм делал акцент на нормативной стороне социальных систем, рассматривая социальные нормы как нечто уже сформировавшееся и автономное по отношению к создающим

и воссоздающим их социальным действиям индивидов. Его интересовало главным образом то, как социальные нормы, ценности, институты, организации влияют на индивидов, формируют их. Современная социология, прежде всего теоретическая, больше озабочена решением противоположной проблемы: как вывести нормы, ценности, институты из порождающих их действий индивидов и объяснить их этими действиями. На мой взгляд, невозможно утверждать, что один подход правильный, а другой нет: они друг друга дополняют. Отчасти я касаюсь этой темы в статье «Существует ли общество?», опубликованной в журнале «Социс» в 2005 году [11].

Само понятие общества, находившееся в центре внимания Дюркгейма, по-моему, в высшей степени актуально и в социологическом, и в социально-практическом аспектах. Здесь моя точка зрения расходится с позицией некоторых зарубежных коллег, таких, как Ален Турен или Джон Урри. Особенно важной эта категория мне представляется для России, где раньше ее пытались подменить понятием класса, а сегодня – понятием этноса. Прежняя подмена сыграла печальную роль в прошлом страны, последняя может сыграть такую же роль в настоящем и будущем. Пока мы не осознаем, что Россия – это прежде всего *общество* людей, граждан, создававших и создающих ее, очень разных (что очень хорошо), но при этом объединенных общими традициями, ценностями, идеалами, достижениями и утратами, языком и т.д., у нас ничего не получится.

Большое значение сегодня имеет идея социальной солидарности, которая играет ключевую роль в дюркгеймовской социологии и вместе с тем – в истории российской социологии. Эта идея также чрезвычайно важна и для социологии, и для общества, особенно современного российского.

На мой взгляд, сегодня актуальной и перспективной является такая отрасль, как социология морали, которую начинал разрабатывать Дюркгейм. С его точки зрения, прочностью, устойчивостью и длительностью обладают только те социальные явления, которые имеют серьезное нравственное основание. На актуальное значение социологии морали Дюркгейма в последнее время справедливо, по-моему, указал Ганс Йоас. Ответить же кратко на вопрос о том, что в целом наиболее современно в творчестве Дюркгейма, я, признаюсь, не готов: опасаюсь вульгаризованного или упрощенного ответа. Мне кажется, вопрос этот слишком серьезен, чтобы можно

было ответить на него в двух словах. Во всяком случае, сейчас я этого сделать не могу. Может быть, когда-нибудь смогу или, наоборот, отвечу пространной статьей или книгой.

— Какое место занимают научные биографии ученых в анализе их творчества? В частности, в какой мере творчество Дюркгейма обусловлено особенностями его ранней социализации, влиянием на него его семьи, ближайшего окружения?

— Очевидно, в анализе творчества социальных и гуманитарных ученых их место более значительно, чем в изучении исследований представителей естественных наук. Известны прекрасные образцы трудов такого рода, например, труды Митцмана или Бендикса о Максе Вебере, Стивена Люкса о Дюркгейме или Марселя Фурнье о Марселе Моссе. Существуют при этом разные типы историко-социологического исследования. Иногда важна логика развития социологического знания сама по себе, независимо от того, каковы личные или социальные обстоятельства этого развития. Но абстрагироваться от этих обстоятельств – значит зачастую лишать себя возможности по-настоящему и глубоко понимать движение социологической мысли.

Безусловно, творчество Дюркгейма, как и любого классика, в огромной мере связано и с особенностями его социализации в детстве и юности, и с влиянием его семьи и вообще социальной микросреды. Здесь можно вспомнить и религиозное воспитание в раннем детстве (в его роду было восемь поколений раввинов, включая отца, возглавлявшего иудейскую общину в Вогезах), и отказ от традиционных занятий и религии предков, и дружбу с Жаном Жоресом во время учебы в Высшей Нормальной школе и т.д. Обо всем этом написано достаточно много. Замечу однако, что ряд факторов, которые мы воспринимаем как влияния *микросреды*, в свою очередь были результатом воздействия социальной *макросреды*.

— Когда ты анализируешь те или иные положения философии Дюркгейма, есть ли между вами мысленный диалог?

— Да, подобный диалог у меня существует. И не только с Дюркгеймом, но и с Монтескьё, Моссом, Бергсоном и другими мыслителями, которыми мне приходилось заниматься. И не только тогда, когда я анализировал их воззрения, но и спустя многие годы. Мне кажется,

что в каком-то смысле этот диалог носит постоянный характер. Я очень люблю посещать места, связанные с их жизнью, их могилы: в это время я испытываю настоящий священный трепет. Такого рода чувства я испытывал на могилах Конта на кладбище Пер-Лашез, Дюркгейма и Сартра на кладбище Монпарнас, в замке Ла Бред Монтескьё под Бордо, у дома, где жил Бергсон на бульваре Мажента в Париже и т.д. В эти моменты мой диалог, видимо, становится не только мысленным, но и лично-эмоциональным. Эти люди и эти места превращаются в элементы моего собственного Я, и диалог становится в каком-то смысле диалогом не только с ними, но и с самим собой. Впрочем, нечто подобное я испытывал когда-то на могиле Пушкина в Святогорском монастыре, Шекспира в Стратфорде-на-Эйвоне, в позапрошлом году – в Иерусалиме, на Галилейском озере и в Назарете, а прошлым летом – в Пятигорске, в лермонтовских местах.

— Немного изменю направление нашего разговора. Что можно сказать о российской истории социологии, в том числе мировой, советского и постсоветского периодов?

— О советской истории социологии могу сказать, что ее высокие образцы в 1960–1970-е годы, на мой взгляд, содержались, прежде всего, в трудах моего учителя и научного руководителя в аспирантуре Игоря Семеновича Кона. Несмотря на сильное идеологическое давление «нерушимого блока коммунистов и беспартийных», неизменно и уверенно побеждавшего на всех выборах, ему удавалось поддерживать высокие стандарты профессионализма и научной этики в истории социологии да и в социологии в целом (наряду с некоторыми другими социологами). Конечно, неизбежное присутствие идеологических штампов «единственно верного учения» не могло не сказаться на качестве его трудов, но профессиональный уровень все равно был высоким, и для меня лично, в частности, они служили эталоном. Я имею в виду, например, такие его работы, как «Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли» (1959), «Позитивизм в социологии» (1964) и некоторые другие. Конечно, сегодня можно иронизировать над его книгами тех лет, и слава богу. Но уровень многих нынешних книг в этой области ниже, и это грустно. В 1979 году под редакцией И.С. Кона вышла книга «История буржуазной социологии

XIX – начала XX в.» (М.: Наука, 1979), в написании которой, наряду с другими специалистами, посчастливилось участвовать и мне. Несмотря на все очевидные трудности ее создания и неизбежные штампы, о которых я упомянул, книга получилась действительно хорошей. Свидетельством тому служит, в частности, тот факт, что на протяжении многих лет и вплоть до настоящего времени из нее продолжают заимствовать прямо и косвенно, ссылаясь иногда для приличия, а иногда и не ссылаясь. В 1989 году эта книга с небольшими изменениями была издана в московском издательстве «Прогресс» на английском и, кажется, еще на каких-то европейских языках под названием «История классической социологии» [12]. Как-то в Москве я разговорился с одним французским социологом, и он, упомянув об этой книге, на которую случайно наткнулся во Франции, долго и с большим энтузиазмом расхваливал ее научные и дидактические достоинства. И это о книге, созданной в труднейших советских условиях.

О постсоветской истории социологии замечу, что, несмотря на большое количество мусора и плагиата, она все же развивается. Появляются интересные работы. С надеждой смотрю на молодежь. Правда, пока развитие происходит, как мне кажется, больше «вширь». Хотелось бы, чтобы это сопровождалось более интенсивным развитием «вглубь».

Изучение истории советской социологии еще только начинается, и мне трудно пока делать какие-то выводы по этому поводу. Что касается истории русской социологии в целом, то здесь в последние годы многое сделано, но и предстоит сделать еще очень много. О некоторых особенностях русской социологии и социальной мысли рубежа XIX–XX веков я написал в книжке «Эмиль Дюркгейм в России» (прежде всего, в главе 6). Я имею в виду такие ее черты, как высокая степень политической и нравственно-практической ангажированности; большое значение иррационалистических тенденций; подчиненность социально-научного знания беллетристике и литературно-публицистической эссеистике; относительно невысокая степень признания автономии и ценности научного знания по отношению к другим формам знания, к «жизни»; преобладание «субъективного» метода над «объективным». Это не значит, что не было иных тенденций. Но они не были преобладающими.

СОЦИОЛОГИЯ МОДЫ

— Саша, историей социологии хоть и не очень многие, но занимаются. А вот социология моды, мне кажется, - это что-то экзотическое для России. Для меня было приятной неожиданностью прочесть в одном из выпусков популярного «Огонька» интервью с тобою, в котором ты был представлен как «самый модный российский профессор, преподаватель отделения менеджмента и теории моды МГУ» [13]. Могу я попросить тебя кратко остановиться и на этом направлении твоих исседований?

— О самом предмете опять коротко говорить трудно именно вследствие того, что я занимаюсь им много лет. Поэтому снова отсылаю к своим работам, специально ему посвященным, прежде всего, конечно, к книге «Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения» [14]. Среди прочих работ по этой проблематике я опубликовал в 2004 году статью под названием «Вечные возвращения. Заметки о модных циклах» в специальном номере «Европейского журнала социальных наук» [15], посвященном памяти моего французского друга, социолога Филиппа Бенара, который был прекрасным человеком и социологом и, помимо прочего, занимался проблематикой моды, в частности, модой на имена, даваемые родителями новорожденным. В последнем случае я начал осуществлять свою давнюю мечту: объяснить французам, что такое мода. Таким образом, думал я, будет осуществляться своего рода разделение труда: французы будут делать моду, а я буду объяснять им, что они делают (шутка).

Ну а если серьезно, то интерес к моде как одной из форм социальной регуляции и саморегуляции поведения у меня давний и устойчивый. Он начался с того, что я заинтересовался таким антиподом моды, как обычай, и опубликовал несколько работ на эту тему. Помню, мне в 1969 или 1970 году об одном московском социологе сказали, что он исследует проблемы моды, и я очень удивился тому, что можно заниматься столь мелкими, незначительными вещами. Сам-то я в это время изучал творчество Дюркгейма и считал, что только такого ранга объект достоин моего профессионального интереса. Но затем я понял, что ошибался. Не случайно многие классики социологии считали своим долгом обращаться к проблематике моды. Впоследствии я много лет работал во ВНИИ технической эстетики, где занимался социологией индустриального

дизайна и массового потребления, непосредственно участвуя в исследованиях, разработках и проектировании бытовых вещей. И все эти годы я осуществлял свой собственный проект: разрабатывал теорию моды. Конечно, она носит междисциплинарный характер: здесь и семиотика, и теория культуры и т. п., но прежде всего я рассматривал ее как объект социологии и социальной психологии.

Одной из главных трудностей в изучении моды является, на мой взгляд, идентификация объекта исследования, так как за моду часто принимают нечто иное и наоборот, сама она оказывается вне поля зрения исследователя. Еще одна проблема, особенно острая в данном случае, – это постоянное и часто неосознанное вторжение обыденного знания в научное тогда, когда желательно от него несколько дистанцироваться. Рассматривая моду как процесс постоянный, я разработал теоретическую модель этого явления и далее уже анализировал его, опираясь на эту модель и стараясь не «соскочить» на другое явление. В связи с этим я стремился избежать распространенной семиотической ошибки, совершаемой даже серьезными аналитиками моды. Речь идет о том, что модные значения неосознанно помещаются внутрь самих знаковых носителей этих значений, того, что я называю модными объектами, чаще всего – одежды. Но модные значения, собственно «модность», в одежде не содержатся, так же как опасность сама по себе не содержится в предупреждающем дорожном знаке, предупреждающем об опасности, если только этот знак не сорвать и не использовать как холодное оружие, не ударить им и т. п. Модные значения коренятся в определенных ценностях, приписываемых участниками моды определенным способам поведения, культурным образцам («модным стандартам»), выступающим в качестве их знаков. В каких ценностях? Как и почему происходит смена «мод»? Что такое мода по существу? Что такое не-мода или анти-мода? На эти и другие вопросы я попытался ответить в приведенных выше и других работах. Книга о моде, которая является моей докторской диссертацией, защищенной в 1995 году в Институте социологии РАН, читается, на мой взгляд, легко; я специально работал над этим, разъясняя используемые термины и приводя множество примеров.

Тем не менее я столкнулся с двумя забавными случаями жалобы на ее непонятность и недостаточную доступность. Когда вышло первое издание книги, я подарил ее одному приятелю, жена

которого работала директором магазина одежды. Когда мы с ним встретились на следующий день, он мне сказал: «Ты знаешь, книга у тебя какая-то странная, жена сегодня ночью читала-читала, ничего не поняла». Я понял тогда, что она надеялась найти в этой книжке советы и рекомендации, способствующие продаже одежды. И это при том, что я предупредил, что книга научная. В другой раз, после выхода второго издания книги, ко мне в бухгалтерии издательства обратилась с жалобой работница этой бухгалтерии, причем в полускандальной форме: «Что это за книгу Вы написали, ничего непонятно. Вот сестры Сорины написали, там все ясно: что носить, когда носить, где носить, как сшить». Я тогда резко ответил ей: «А Вы и не должны были понять, это книга научная». «Между прочим, я кандидат технических наук», – обиделась она. «Так ведь технических, – сказал я. – Если бы я не понял что-то в каком-нибудь сопромате, я бы воспринял это как должное и никому претензий по этому поводу предъявлять бы не стал. Почему же Вы в этом случае должны все понять легко и без всякого напряжения?». Мораль сей басни такова: можно, конечно, считать моду явлением несерьезным, но заниматься ею все равно надо серьезно.

Вообще требования к популярности в социальных и гуманитарных науках гораздо выше, чем в естественных, что вполне понятно и естественно. Помню, что даже газетные статьи известных ученых о проблемах современной физики или химии, которые мне попадались, были непростым чтением; статьи подобного уровня сложности, написанные гуманитарием, в газете наверняка бы не напечатали. В общем, как я уже говорил, стремиться к ясности нужно. Но это не значит, что научную книгу по социологии любой обыватель, без всякой подготовки, читающий ее, лежа на диване, не напрягаясь, должен понимать. Не должен. И все это не противоречит сказанному мной выше относительно необходимости для социолога стремиться к ясности и коммуникации с «непосвященными», со средой, с обществом.

Замечу еще раз, что мода для социологии – предмет давнего и устойчивого интереса. Многие классики социально-философской и социологической мысли обращались к ее изучению и (или) высказывались о ней. Это и Энтони Шефтсбери, и Адам Смит, и Кант, и Спенсер, и Зиммель (которому иногда незаслуженно приписывают некоторые идеи Спенсера относительно моды), и Габриэль Тард,

и другие. Знаменитый архитектор, дизайнер и теоретик архитектуры Вальтер Гропиус утверждал, что каждый более или менее известный, уважающий себя архитектор считал своим долгом спроектировать стул. Аналогичным образом можно сказать, что если не все, то многие классики социологии считали своим долгом создать теорию или концепцию моды. И сегодня социологи в разных странах постоянно касаются этой проблематики. Для нашей социологии сегодня это также предмет совсем не экзотический: выходит немало публикаций, защищается немало диссертаций по данной проблематике. Правда, уровень большинства работ пока невысок, немало повторений давно известных вещей под видом новых или прямого плагиата. Впрочем, и зарубежные работы о моде зачастую носят довольно поверхностный или банальный характер.

— ...Безусловно, социология, как и другая наука, имеет право быть элитарной, не всегда всем понятной... А какие-либо эмпирические исследования по социологии моды ты проводишь?

— Мне кажется, что специальное, профессиональное, – не то же самое, что элитарное. Существуют специализированные субкультуры, в том числе профессиональные, со своими ценностями, навыками, языком и т.п. Существует великий закон разделения труда. Как и профессор Преображенский в булгаковском «Собачьем сердце», я сторонник разделения труда (но не элитарности!). В Большом пусть поют, а социологи пусть занимаются своим делом. В этом смысле социолог, по-видимому, должен быть подобен любому профессионалу, будь то скрипач, врач, сантехник или профессиональный футболист. Эмпирических исследований по социологии моды я не провожу. В 1970–1980-е годы, когда я работал во ВНИИ технической эстетики и разрабатывал эту проблематику, я участвовал в создании разного рода методик и проектов формирования предметной среды, сотрудничал с дизайнерами-практиками, бывал на показах мод и т.п. Но я всегда был и остаюсь, говоря словами Парсонса, «неизлечимым теоретиком», хотя и постоянно стремящимся к тесному взаимодействию с эмпириками и эмпирическим материалом. Я не разделяю точку зрения, согласно которой есть теория как нечто более или менее готовое к употреблению, а есть «исследование». Теория – это не своего рода пиджак, который исследователь-эмпирик, приступая к работе, выбирает себе по вкусу.

Это тоже исследование; если речь идет о конкретном объекте, то оно заканчивается в тот же день, что и его эмпирическая часть.

Вообще мне кажется, что разделение на теоретиков и эмпириков «нормально», так же как и активное взаимодействие между ними. Здесь закон разделения труда тоже действует. Бессмысленно говорить о том, кто важнее или нужнее. История социальных (и естественных) наук, как и современность, знает примеры выдающихся исследований и исследователей, представляющих обе специальности.

В целом, проблематика моды в последние годы в моих научных интересах не находится на первом плане. У меня есть ощущение некоей выполненной работы, завершенного теоретико-социологического исследования моды. Разумеется, такого рода работа не имеет завершения; это все равно, что сказать: закончено исследование смысла жизни или счастья. И я так или иначе обращаюсь и, наверное, буду возвращаться к этой вечной теме, которая всегда будет меня интересовать. Но на сегодняшний день у меня есть вот это ощущение завершенной работы по данной проблематике, выполнить которую было моей целью. *Feci quod potui, faciant meliora potentes.* Я сделал, что мог, пусть кто может, сделает лучше.

Сейчас мое исследовательское внимание сосредоточено на проблеме соотношения социокультурных традиций и инноваций в современной России. По данной теме я руковожу исследовательским проектом и опубликовал некоторые работы, в том числе о гражданской религии в современной России и о значении в этой связи социологического мировоззрения (см. об этом, в частности: [16, 17].)

НЕМНОГО СОБСТВЕННО БИОГРАФИЧЕСКОГО

— Саша, наконец задам тебе ряд вопросов, с которых обычно начинал «пытать» моих жертв... о родителях, о юности, студенческих годах...

— Не буду вдаваться сейчас в детали «себя», это требует еще серьезных воспоминаний и самоанализа, может быть, если удастся, я когда-нибудь напишу мемуары; не исповедь, как сейчас нередко пишут, потому что *опубликованная исповедь* – это *contradictio in adjecto,* нечто вроде белой черноты.

Я вырос в семье бессарабских евреев. Мои родители – простые малограмотные люди. Один мой дед был пастухом,

другой – столяром, но в живых я их не застал. Родился я в Волгограде, где мама была в эвакуации, а в 1947 году родители вернулись в Кишинев, где жили до войны. В средней школе, как и в высшей, у меня были прекрасные учителя. Достаточно сказать, что замечательная учительница Анна Сауловна Мундер, преподававшая мне французский язык до 8-го класса (а я, очевидно, был одним из любимых ее учеников), получила образование в Сорбонне. В Кишиневе я окончил школу рабочей молодежи, работая слесарем-сборщиком на заводе, производившем стиральные машины. Так что интерес к общественным наукам с семейными традициями никак не мог быть связан. В 1963 году, сразу после окончания школы, поступил в Герценовский институт в Ленинграде, на исторический факультет. Хотел поступить на философский в ЛГУ, но меня не допустили к экзаменам, так как у меня не хватало пяти месяцев рабочего стажа, а на философский факультет, как и на юридический и журналистики, требовалось не меньше двух лет стажа работы.

— *Но как получилось, что сын малограмотных родителей решил заняться философией? Что-то или кто-то подтолкнул?*

— По-моему, никто и ничто не подталкивало к этому, во всяком случае *снаружи*. Все мои друзья поступали в технические вузы и стали инженерами, и я, поступая на гуманитарный факультет, был белой вороной. Многие уговаривали меня не совершать этой ошибки, доказывая, видимо, вполне обоснованно, что на этом поприще меня не ждет ничего хорошего. Так что социальная среда, влияние которой нам, как социологам, так хочется видеть, если и толкала меня куда-то, то совсем в другую сторону. Впрочем, если как следует поискать, то, конечно, можно найти и влияние среды. Но, вероятно, были некие *внутренние* стимулы сделанного мной выбора. В средней школе, которую я окончил с серебряной медалью, у меня проявлялись склонности к гуманитарному знанию, к языкам и т. п. Мне кажется, что в детстве у меня было очень развито воображение, и я до довольно солидного возраста верил в реальность сказочных персонажей и Деда Мороза. Еще дольше я верил в коммунизм как светлое будущее всего человечества. Будучи в детстве и юности усердным читателем газет и веря тому, что в них писали, я, видимо, стал приверженцем какой-то формы социального и гуманистического идеализма. Может быть, все это сказалось при выборе жизненного и профессионального пути.

— Итак, ты поступил в Герценовский институт, что далее?..

— Социологии в Герценовском, конечно, тогда еще не было. Но я с самого начала активно самостоятельно занимался философией, философией истории и социологией. О годах учебы у меня сохранились самые светлые воспоминания. Со второго курса я обучался по так называемому индивидуальному плану со «свободным расписанием». Это означало, что я мог не ходить на лекции или ходить только на те, которые считал нужными, посещая только семинары и французский язык. Надо сказать, что я обучался в специальной группе, где готовили преподавателей истории на иностранном языке. Сначала меня туда не приняли из-за «неарийского» происхождения (печально известный «пятый пункт»), и я учился в обычной группе, но потом все же перевели в эту группу, «обменяв» на парня, которому этот французский был до лампочки и которого туда ранее силком затащили. «Обменом» остались довольны все. В институте – прекрасная библиотека, усердным читателем которой я был все студенческие годы. Кроме того, я часто посещал Публичку, в том числе – спецхран, куда меня устроил один из моих любимых преподавателей, историк Юрий Васильевич Егоров. Так что я довольно рано стал читать качественную литературу, как старую, дореволюционную, так и новую. Обязательными предметами я занимался главным образом во время сессии и перед ней, а остальное время – тем, что меня интересовало. Поэтому у меня не было «перехода» от истории вообще к истории социологии.

— Кто в те годы оказал на тебя наиболее сильное влияние? У кого ты занимался в аспирантуре?

— Учителя – особая тема. С учителями мне вообще здорово повезло и в школе, и в институте, и в аспирантуре, и за это я бесконечно благодарен судьбе и, разумеется, им самим. Прежде всего, среди институтских учителей, конечно, необходимо упомянуть профессора Эльмара Владимировича Соколова; к несчастью, он ушел из жизни в апреле 2003 года. Он руководил в институте философским кружком, в котором я состоял с первого курса и был его старостой. Он был моим старшим другом, проводил со мной много времени и в значительной мере научил меня думать. Я его очень любил, и благодарность к нему сохранится навсегда в моем сердце. Другим

моим учителем в студенческие годы и впоследствии был и в известном смысле всегда остается Игорь Семенович Кон. Он был моим научным руководителем в аспирантуре и образцом, которому я хотел подражать, хотя у меня не всегда это получалось. Встреча с Игорем Семеновичем, перед которым в студенческие годы, в аспирантуре и впоследствии я благоговел и которым восхищался и продолжаю восхищаться до сих пор, была, безусловно, одной из самых больших и несравненных удач в моей жизни. Наконец, еще одним прекрасным учителем для меня стал Юрий Александрович Левада, в семинаре которого мне посчастливилось участвовать. Были и другие замечательные учителя, о которых я еще надеюсь когда-нибудь рассказать. Впрочем, «были» – неверно сказано, и прошедшее время здесь неуместно. Они продолжают ими быть и сегодня.

— Когда мы начинали интервью, вопроса, который я сейчас задам тебе, не могло быть. В конце 2006 года скончался Ю. А. Левада. Ряд лет ты был причастен к его семинару. Не мог бы ты поделиться своими воспоминаниями о Ю. А. Леваде, его семинаре?

— Юрий Александрович Левада скончался 16 ноября прошлого года. Это тяжелейшая утрата для меня, как и для многих людей, знавших его. Несомненно он останется со мной, в моем сознании столько, сколько буду я. Но уже то, что он *был* в моей жизни, большое счастье и подарок судьбы. У каждого, кто общался с ним, был, конечно, свой Левада. Я скажу несколько слов о своем. Я познакомился с ним заочно как с автором книги «Социальная природа религии». Эта небольшая по размеру книжка поразила меня не только совершенно новым для меня содержанием, но и необычностью самого стиля изложения, существенно отличавшегося от всего, что я читал до того. Спустя пару лет я впервые увидел Юрия Александровича; это было в 1968 году в ЛГУ, где он выступал оппонентом на защите докторской диссертации Владимира Александровича Ядова (впоследствии он был оппонентом на защите и моей докторской диссертации, чем я, конечно, горжусь). Затем, после переезда в Москву, я познакомился с ним лично, был, как я уже сказал, участником его семинара и нередко общался с ним в формальной и неформальной обстановке. Знакомство с Левадой означало одновременно вхождение в особую среду, которая на долгие годы стала моей, среду высококвалифицированных коллег, порядочных людей и друзей.

Юрий Александрович был несомненным лидером и учителем, но при этом удивительным образом он не лидировал и не учил. Его влияние происходило как бы само собой, без каких-либо внушений, нравоучений или дидактических ухищрений. Важен был сам пример его личности и деятельности. Для меня это была постоянно профессиональная и нравственная школа, точнее, община. О Леваде и его школе (а это была и есть научная школа в подлинном смысле слова), надеюсь, еще будет написано немало, основательно и серьезно. Сейчас же я бы хотел отметить, помимо высочайшего профессионализма, такие его качества, как честность и любовь к свободе. Эти две черты, как мне кажется, теснейшим образом взаимосвязаны: только свободный человек может быть честным, и наоборот. Вслед за Токвилем он мог бы сказать: «Я любил бы свободу во все времена, но теперь я ее просто обожаю». Его свободолюбие носило столь же естественный и непоказной характер, как и лидерство. В нашей стране это качество встречается не так уж часто, считается чем-то не очень обязательным, подозрительным или даже вредным, хотя многие кардинальные проблемы российского общества порождены именно отказом от свободы как фундаментального онтологического свойства человека. Мало кто это осознает, но это так: плата за отказ или уход от свободы для общества, как правило, бывает очень высокой, особенно в долгосрочной перспективе. Левада же, как и многие выдающиеся люди в истории России, заплатил довольно высокую цену за любовь к свободе и стремление к ней. Это относится и к советскому, и к постсоветскому периодам его жизни и деятельности. Думаю и надеюсь, что его нравственное и профессиональное влияние на российскую социологию и российское общество будет расти. Если же этого происходить не будет, то это будет означать лишь одно: их собственную деградацию.

— В опубликованном интервью Геннадий Батыгин неоднократно возвращается к теме своего еврейства. Подробно остановился на этом вопросе Владимир Шляпентох [18; 19]. Есть ли в твоей карьере что-либо, детерминированное национальностью? Хотел бы ты об этом рассказать?

— Хочу заметить, что внимание к своей собственной и чужой этничности, национальной принадлежности, на мой взгляд, нормально и «естественно» (впрочем, мне приходилось писать, что нет более

искусственного понятия, чем понятие «естественное»). Но в определенных пределах. Когда подобное внимание приобретает утрированный характер, оно зачастую является признаком личной и (или) социальной патологии, вызванной разного рода исключительными, индивидуальными и социальными, обстоятельствами. Если человек повсеместно, постоянно и непрерывно, 24 часа в сутки, ощущает себя только русским, евреем, инуитом или индейцем намбиквара, а не москвичом, сибиряком, парижанином, профессионалом в какой-либо области, отцом, футболистом, филофонистом и т. п., а также, между прочим, *человеком*, то его моральные и интеллектуальные качества мне представляются весьма сомнительными.

Относительно моего еврейства хотел бы уточнить, что специально еврейство никто во мне не формировал. Да и в наших условиях это было, конечно, почти невозможно. Я не посещал (и не мог посещать, даже если бы захотел) хедер, не изучал Талмуд, не учил иврит. Я понимаю идиш, на котором говорили родители. Но меня не водили в синагогу. Вероятно, еврейское происхождение и среда в детстве както влияли на меня «объективно» и непроизвольно, но как именно – это предмет для специальных размышлений и анализа.

Более определенным можно считать «негативное» влияние на меня моего еврейства в форме антисемитизма. Ведь в СССР каждый еврей по происхождению непроизвольно и автоматически становился членом своего рода полулегальной, третируемой и презираемой категории под названием «евреи». Само слово «еврей» практически не фигурировало в СМИ и воспринималось как оскорбление. Считалось (впрочем, это сохраняется и сегодня), что еврей как минимум не должен афишировать своего еврейства, а еще лучше – отмежеваться от него или осудить его. Не думаю, что именно еврейство привело меня в социологию. Но благодаря антисемитизму у меня, как и у любого еврея (или не-еврея, любого человека в подобной ситуации), было больше стимулов. Я с раннего возраста стал понимать, что если хочу чего-нибудь добиться, то должен как можно больше и лучше работать, что могу рассчитывать только на свои силы. Это, впрочем, не помешало мне встретить на своем жизненном пути великое множество порядочных, добрых и просто нормальных людей разных национальностей, которые мне так или иначе помогали, за что, конечно, огромное спасибо им и судьбе. И антисемитизму тоже спасибо: ведь это мощный стимулирующий

фактор в деятельности социолога, если ему повезло родиться евреем. Ура! На этой оптимистической ноте можно и закончить...

— ...можно, но вот последний вопрос: что ты можешь сказать о нашем поколении российских социологов?

— Вообще-то, в понятиях поколенческих я не пытался пока специально осмысливать себя, своих друзей и коллег, близких мне по возрасту. Боюсь, что об этом я ничего интересного или полезного пока сказать не могу. Понятие «поколение», как и понятие «современники», которого мы коснулись выше, мне представляется весьма дифференцированным. В моем «поколении», как и в предыдущих, что-то и кто-то меня привлекает, а кто-то и что-то – отталкивает. Такого рода суждения о поколениях, носящие, конечно, ценностный характер, а не хронологически-возрастной, требуют определенной временной дистанции, и, находясь «внутри» поколения, очень легко ошибиться. В шестидесятые годы понятия «шестидесятники» не существовало, да и позднее оно относилось лишь к определенной, может быть, небольшой части современников, которые отождествляли себя с определенными идеалами, связанными с первой попыткой десталинизации. В случае с моим поколением, 1945 года рождения и около того, нужно учитывать и демографический фактор, обусловленный войной: нас просто мало, людей, родившихся и выживших в это время.

Что касается социологии, то в 1960-е годы, когда я был студентом, она рассматривалась у нас как новая (в очередной раз) научная дисциплина. Она была модной наукой, чего, к сожалению, нельзя сказать о нынешнем времени. Но моды, как известно, возвращаются. Надеюсь и даже уверен, что и мода на социологию вернется, причем достаточно скоро. Эта социология, будет, конечно, отличаться от сегодняшней, оставаясь при этом самой собой.

Литература

1. *Гофман А. Б.* История социологии и история социальной мысли: общее и особенное (1996) // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 360–361.
2. *Гофман А. Б.* Семь лекций по истории социологии: Учебное пособие для вузов. М.: Мартис, 1995; 8-е изд. М.: Книжный Дом «Университет», 2006.

3. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П. С. Гуревича. М.: Прогресс, 1993.
4. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991; *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
5. *Гофман А. Б.* Дюркгеймовская социологическая школа // История буржуазной социологии первой половины XX века / Под. ред. Л. Г. Ионина, Г. В. Осипова. М.: Наука, 1979. (То же в кн.: Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 429–470).
6. *Гофман А. Б.* Заметки к сравнительному анализу Дюркгейма и Макса Вебера (1989) // Гофман А. Б. Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М.: Наука, 2003. С. 422–428.
7. *Гофман А. Б.* Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли. М.: ГУ ВШЭ, 2001. Глава 7; Gofman A. B. Durkheim soviétique et postsoviétique // L'Année sociologique. Paris, 1999. Vol. 49. No. 1. P. 65–81.
8. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Составл., пер. с франц., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана. М.: «Восточная литература» РАН, 1996.
9. *Хальбвакс М.* Социальные классы и морфология / Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии, 2000.
10. *Гране М.* Китайская мысль. М.: Республика, 2004.
11. *Гофман А. Б.* Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности // Социологические исследования. 2005. № 1.
12. A history of classical sociology / Ed. by I. S. Kon. Moscow: Progress Publishers, 1989.
13. На крючке смерть модника: Интервью // Огонек. 2002. № 46 (ноябрь). С. 56–57.
14. *Гофман А. Б.* Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. М.: Наука, 1994; 3-е изд. СПб.: Питер, 2004.
15. *Gofman A.* Les éternels retours. Notes sur les cycles de mode // Revue européenne des sciences sociales. 2004. T. XLII. No. 129. P. 135–144.
16. *Гофман А. Б.* Социология и гражданская религия в современной России // Социология и современная Россия. Сб. статей / Под. ред. А. Б. Гофмана. М.: ГУ-ВШЭ, 2003. С. 84–107.

17. *Гофман А. Б.* От какого наследства мы не отказываемся? Традиции и инновации в постсоветской России // Россия реформирующаяся. Ежегодник – 2004 / Отв. ред. Л. М. Дробижева. М.: Институт социологии РАН, 2004. С. 369–370.
18. *Батыгин Г. С.* «Никакого другого пути я даже помыслить не мог...» // Социологический журнал. 2003. № 2.
19. *Шляпентох В.* Социолог: здесь и там. В кн.: Шляпентох В. Э. Проблемы качества социологической информации: достоверность, репрезентативость, прогностический потенциал. М.: Центр социального прогнозировния. 2006. С. 598–658.

КАК В СССР ИЗУЧАЛИ БУРЖУАЗНУЮ СОЦИОЛОГИЮ

(Интервью Любови Борусяк)

Александр Бенционович Гофман – известный социолог, профессор Высшей школы экономики и МГИМО, заведующий сектором социологии культуры Института социологии, доктор социологических наук, крупнейший специалист по истории французской, да и русской социологии.

Любовь Борусяк: *Как это обычно бывает в рамках нашего проекта «Взрослые люди», давайте начнем с начала. Александр Бенционович, ваши дети – дети профессора Гофмана, а вы сами из какой семьи? У вас, по-моему, все начиналось гораздо интереснее. И дорога к социологии была длинной и довольно извилистой.*

Александр Гофман: Да, да. Конечно. Прежде всего, когда я был школьником, самой социологии у нас не существовало. Напомню, что это были 1950-е годы, тогда даже слова такого не было. Поэтому и дорога в социологию была у меня такой необычной. Тем более, что я вырос в провинции, в славном городе Кишиневе, хотя родился в Сталинграде. Там в эвакуации была моя мама, а в конце войны туда приехал мой отец.

Л.Б.: *А как вы туда попали?*

А.Г.: Мои предки все родом из Бессарабии, бессарабские евреи. До 1940-го года они жили на территории Румынии, поскольку Кишинев и то местечко, где родился и вырос мой отец, тогда входили в состав Румынии. В Сталинград мама попала в эвакуацию, скиталась по стране, с трудом добралась до другого берега Волги.

Л.Б.: *В каком же году это было, если в Сталинград в эвакуацию отправляли? Место, как известно, было не самое спокойное.*

А.Г.: Не отправляли, а спасались, кто как мог. Мама с моей бабушкой, которая умерла через год после моего рождения, с дочкой – моей покойной старшей сестрой, с моим братом, который умер в три года, спасаясь, скиталась по стране. У нее на руках была вся семья, папу забрали в армию, в тыловые части. Остановилась она

под Сталинградом не потому, что это было надежное место, просто дальше было невозможно двигаться. Там, по рассказам (родители вообще не очень-то любили рассказывать про эти трагические годы, когда погибли очень многие), был колхоз, где ей как-то удалось приткнуться. Это было не в том месте, где непосредственно шли бои, и где не просто нельзя было жить, в принципе места живого не было. Речь идет о пригороде, где был колхоз. Там, в колхозе, она остановилась, там я и родился. По рассказам, это место сейчас входит в черту Волгограда, а тогда это был пригород – станция Бекетовка, где, между прочим, родилась композитор Пахмутова. До этой станции бои чуть-чуть не дошли.

Через два года родители вернулись к себе на родину. Им говорили: «Оставайтесь, будете работать, квартиру получите». Но они поехали в родные места, в Кишинев, куда вернулись все оставшиеся в живых родственники. Если Сталинград был разрушен после Сталинградской битвы, то Кишинев – после Ясско-Кишиневской операции, практически весь. Мы ютились в фантастических условиях, сегодня даже трудно себе это представить. Достаточно сказать, что мы жили в проходной семиметровой комнатке с проломленным потолком, которую мы еще и снимали. Помещались мы там вчетвером. Я спал на двух табуретках, составленных вместе. Потом мой дядя, столяр, сделал мне раскладушку – это было уже шикарное ложе.

Л.Б.: *Куда же такое количество спальных мест (на четверых) можно было поставить в семиметровую комнату?*

А.Г.: Ну, раскладушка складывалась, а диванчик и кровать помещались кое-как. Я сейчас и сам поражаюсь, как это все можно было поместить. Между прочим, электричества у нас не было, была керосиновая лампа все время, пока мы там жили. Потом уже, в начале 1950-х годов, мы улучшили условия: купили половину домика в общем дворе. Там тоже все было крошечное, но по сравнению с тем жильем это, во-первых, было собственное, а, во-вторых, побольше, хотя тоже очень тесное. Тогда все жили очень бедно, особенно в таких разрушенных городах, как Кишинев, где жилфонд был разрушен. И даже люди с относительно высоким статусом жили весьма скромно. Само собой, туалет был на улице, канализации, разумеется, никакой не было, водопровод во дворе...

Л.Б.: *А чем родители ваши занимались?*

А.Г.: Мама была домохозяйкой, до войны она работала в частной переплетной мастерской, после войны несколько лет работала на обувной фабрике; папа был мужским парикмахером. Один мой дед был пастухом и садовником, другой – столяром. До войны у отца была собственная маленькая парикмахерская – у меня была фотография, где его фамилия написана на вывеске. К сожалению, она не сохранилась. Отец работал сам, у него был один подмастерье, помещение снимали; сами они жили в задней части помещения, а в передней располагался собственно «салон».

Л.Б.: *И после войны он продолжал этим заниматься?*

А.Г.: Да, всю жизнь.

Л.Б.: *Вы пошли в школу, она была с французским уклоном?*

А.Г.: Нет. Тогда не было такого понятия «французская школа». 1952 год, я иду в школу, которая была относительно близко к дому. Выбирать особенно не приходилось: в этой школе училась моя старшая сестра, ну, и я пошел.

Должен сказать, уровень образования в школе тогда парадоксальным образом был выше, чем в современных средних школах. Там был очень сильный преподавательский состав, это и до сих пор отчасти сохраняется в провинции. По-моему, сейчас в провинции иногда уровень преподавания бывает повыше, чем в Москве, где из школы все убегают. Преподаватели бегут из школы, как черт от ладана. Но в Москве есть, куда бежать, а в провинции – некуда.

Л.Б.: *Во многих местах в провинции бюджетники считаются относительно успешными людьми, при небольших даже деньгах – стабильная работа, стабильная зарплата.*

А.Г.: Этого я не знаю, но факт тот, что в провинции деться некуда, и преподаватели у меня были сильные, по всем предметам. Поскольку вы заговорили о французском, то скажу, что моя учительница французского окончила Сорбонну – учительница этой захудалой вроде бы школы. Там в классах были печки, зимой топили дровами, а когда вырубался свет, зажигали свечи. Тогда трехэтажное здание школы казалось мне большим, а потом, когда я приезжал к родиым,

я видел, какая же она на самом деле крошечная. Двор был, за ним садик, где росли сливы, и маленький такой огород. В этом дворе – баскетбольная площадка, где играли в баскетбол и футбол. Двор постоянно был забит детьми.

Л.Б.: *Вы ведь тоже спортом серьезно занимались, насколько я знаю?*

А.Г.: Это некоторое преувеличение, не так уж и серьезно. Я рос бледным, худым мальчиком, естественно, мне хотелось быть развитым и сильным. В пятом классе я записался в секцию легкой атлетики, ходил на стадион, бегал на длинные дистанции – по четыре, по пять километров. Одно время я занимался шахматами, ходил во Дворец пионеров в шахматный кружок.

Л.Б.: *А борьба?*

А.Г.: Вольной борьбой я стал заниматься позже. Мои друзья и я вслед за ними пошли к очень известному тренеру. Сейчас в Кишиневе его именем названа улица – он был одним из первых самбистов в СССР. Друзья мои достигли довольно приличных успехов: мой друг – он живет в Тюмени – два раза был чемпионом Молдавии среди юношей, потом чемпионом Тюмени среди взрослых. Мне очень нравилась борьба, я люблю этот вид спорта, но успехи у меня были весьма скромные, прежде всего, из-за плохого зрения. На самом деле, мне не очень-то можно было этим заниматься, но это меня укрепило, дух укрепило. Вообще, спорт очень полезная вещь в плане выработки характера.

Л.Б.: *А после школы вы решили поехать в Ленинград учиться?*

А.Г.: Да. Существовала такая традиция – кишинёвцы чаще всего ездили поступать в институты Ленинграда. Не в Москву, а именно в Ленинград, хотя это было дальше. Особенно в моде тогда была ядерная физика. Из уст в уста передавали, что такой-то наш выпускник поступил на ядерную физику... Это тогда звучало, как музыка. Сегодня, правда, это звучит несколько иначе: если и как музыка, то не очень веселая. Соответственно, я тоже решил туда поехать. Получилось так, что со мной в цехе, а я работал на заводе...

Л.Б.: *А почему вы после школы пошли на завод?*

А.Г.: Я еще во время учебы в школе работал на заводе.

Л.Б.: *Зарабатывать надо было, семье помогать?*

А.Г.: Нет. Родители мне не говорили, чтобы я шел работать поскорее, хотя жили мы небогато. Они не возражали, чтобы я учился (моя сестра окончила математический факультет кишиневского пединститута), но им хотелось, чтобы я был инженером. Надо сказать, что в этом отношении я был белой вороной: все мои друзья пошли в инженерные вузы, только я гуманитарий. И хотя я окончил школу рабочей молодежи с серебряной медалью...

Л.Б.: *Вы днем работали, а вечером учились?*

А.Г.: Или наоборот: утром учился, вечером работал. Потому что, когда я начал работать в сборочном цехе на заводе стиральных машин, там была одна смена, а потом ввели двухсменную систему. И мне пришлось переводиться из вечерней школы в так называемую «вахтовую» – или сменную школу рабочей молодежи, куда можно было приходить учиться утром, а можно вечером.

Л.Б.: *Значит, вы заканчивали не свою замечательную школу, а другую?*

А.Г.: После той я сменил еще три школы. Базовая школа длилась 8 лет, а дальше началась хрущевская реформа, когда ввели двухступенчатую систему образования: 8-классное и 11-классное. Из моей школы сделали восьмилетку, и весь наш класс перевели в другую дневную школу, одиннадцатилетку, которая была слабее моей прежней.

А потом все пошли работать, тогда мода такая была. Я тоже захотел пойти работать, может быть, повлияло то, что меня перевели в другую школу. И хотя все вокруг меня отговаривали, я в какой-то момент чуть было не бросил школу вообще. Я искренне хотел стать рабочим. У нас практика проходила на обувной фабрике, и я в механическом цехе пропадал целыми днями, потому что мне это нравилось. Я работал на токарном станке. Когда нужно было делать простую работу, мой мастер играл в шахматы, а я на токарном станке усиленно резал болты, гайки и ловил от этого большой кайф.

К тому же очень было трудно устроиться на работу: мне еще не было 16-ти лет, а согласно законодательству были возрастные ограничения. Я хотел уже в 15 лет пойти работать, но это было просто невозможно. Как только мне исполнилось 16, меня по большому

знакомству и в виде большого одолжения устроили в этот цех на завод стиральных машин. Там был молодежный коллектив, бригада коммунистического труда, и я стал там собирать стиральные машины. Через некоторое время я стал ответственным за сборку одного из узлов стиральной машины, можно сказать, главным по этой части. И я горжусь, что воспитал, будучи еще маленьким, семнадцатилетним, двух слесарей (шучу, конечно). Причем, один был после армии и значительно старше меня.

Л.Б.: *Какая карьера открывалась!*

А.Г.: Я поработал в этом сборочном цехе, а там был один молодой парень, который учился в Ленинградском механическом институте. Он мне много рассказывал про Ленинград.

Л.Б.: *Вы там не бывали?*

А.Г.: Я вообще за пределы Молдавии до 18 лет не выезжал. Только за город, ездил в деревню к своему дяде. Путешествие за сто километров до 18 лет казалось мне путешествием на край земли.
Так вот, этот парень после первого курса был изгнан из Механического института. Тогда, опять-таки во время хрущевской реформы образования, все студенты (особенно студенты технических вузов) в течение одного-двух лет должны были проходить практику на производстве, причем не формально, а в сфере, близкой к избранной специальности. Первые два года студенты должны были совмещать учебу и работу, причем большая часть времени уходила на завод.
И вот этот студент работал, как и все остальные, на заводе. Но там он повздорил с мастером и ударил его. В результате его выгнали из института, правда, с испытательным сроком. Он свой испытательный срок перевоспитания проходил в том самом цехе, где я работал. Он повлиял на меня в смысле поступления в институт и отъезда в Ленинград. Я не был уверен в своих силах и не очень хорошо представлял, куда мне поступать. Была какая-то гуманитарная ориентация, думал, может быть, на филологический пойти, изучать иностранный язык, например, румынский?

Л.Б.: *А вы румынский знали?*

А.Г.: Я учил его в школе, а отец мой по-румынски говорил лучше, чем по-русски.

Л.Б.: *А домашним языком был все-таки русский?*

А.Г.: Между собой родители говорили на идиш, с детьми – уже нет. До 1940-го года в Кишиневе существовала большая еврейская диаспора. Я долгое время не понимал, что значит, когда мама говорила про кого-то: «Эти люди – советские». Я спрашивал: «А что, разве мы не советские?» Тогда, мне объяснили, что речь идет о тех, кто уже до 1940-го года жил в Советском Союзе, Бессарабию-то присоединили только в 1940-м году. По рассказам мамы, они мечтали о Советском Союзе, как о рае, они Москву, Советский Союз воспринимали, как землю обетованную из-за границы, из Румынии. В Румынии очень много было подпольщиков-коммунистов. Некоторые мои родственники, родственники моих друзей сидели в тюрьмах, потому что были коммунистами. Мама рассказывала, что однажды им привезли открытку с видом станции метро «Комсомольская», они смотрели на нее, как на какое-то чудо. У них даже был замысел перейти границу через Днестр, чтобы попасть в Советский Союз.

Л.Б.: *Хорошо, что не перебежали.*

А.Г.: Ну, конечно. Печальная история Остапа Бендера хорошо известна. Правда, он стремился в обратную сторону, но результат мог бы быть таким же.

Если вернуться к тому времени, я хочу сказать, что многие говорили на идиш. Я вспоминаю, что еще оставались обращения такие специфические: «мадам Иванова» или «мадам Кожухарь». Между прочим, по-еврейски говорили не только евреи. Бывшая хозяйка всех строений (сказать «домов» – было бы сильным преувеличением) в нашем дворе была русской женщиной, но так говорила по-еврейски, что ее многие принимали за еврейку. Антисемиты обвиняли ее в том, что она с евреями якшается. Будучи этнически русской, она свободно говорила еще по-румынски (по-молдавски) и по-русски, разумеется.

Новое поколение, конечно, говорило по-русски. (Надо сказать, что Кишинев всегда был русскоязычным городом). Хотя я сам понимаю идиш, но, чтобы говорить, мне нужно его актуализировать. Старое поколение с новым говорило по-русски, а между собой на идиш.

Л.Б.: *Александр Бенционович, вот вы приехали в большой город, как вы все-таки выбрали специальность?*

А.Г.: Это было весьма драматично. В конце концов к окончанию школы я решил поступать на философский факультет. В то время, замечу, ввели еще один новый закон – на философский, журналистский и юридический факультеты не принимали людей без двухлетнего стажа работы, а у меня до двух лет не хватало пяти месяцев.

Л.Б.: *Вы хотите сказать, что философ обязан был отработать два года на производстве?*

А.Г.: Да. Или иметь направление из райкома партии. Ну, какое у меня могло быть направление, если я жил среди сапожников и фотографов? Кто были родители моих друзей? Очень мало было таких, у кого отец был инженером, в основном простые люди. Поэтому никакого направления у меня быть не могло.

Я послал свои документы с письмом в Ленинградский университет, на философский факультет с вопросом «могу ли я поступать?» Они мне не дали прямого ответа, а просто прислали университетскую многотиражку с правилами приема. И я ошибочно принял это за приглашение приехать. Я бодро отправил документы и, не дождавшись твердого приглашения, поехал в Ленинград.

Приехав туда, я выяснил, что мои бумаги отправили назад, и я оказался в Питере без документов. Ситуация была сверхдраматическая: срок приема документов заканчивался, оставались считанные дни, документов у меня нет, и я не знал, что мне делать; возвращаться домой ни с чем очень не хотелось.

Л.Б.: *А жили-то вы где?*

А.Г.: Несколько дней в гостинице, с приятелем, который приехал поступать в ЛЭТИ, есть такой институт в Ленинграде. Я каждый день ходил на Главпочтамт, спрашивал, нет ли моих документов. Самое скверное состояло в том, что они отправили мои документы не домой, а на адрес завода, где они болтались некоторое время. К счастью, парторг моего цеха знал, где работает мой отец, и принес ему мои документы, а то бы они вообще не пришли. Родители выслали мне документы, и я получил их за два дня до окончания приема.

Я срочно понес их в пединститут – это мне посоветовала одна девочка, из моего же цеха, которая поехала поступать, кажется, на химико-фармацевтический. До сих пор помню, что она была

очень мощных габаритов, и звали ее Сильва. Еще она рассказывала, что ее дядя, который в 30-е годы эмигрировал в Бразилию, был главным архитектором города Сан-Паулу. Она играла на пианино, и он в 1960-е годы прислал ей оттуда белое пианино. Представляете?! В те годы из Бразилии в Советский Союз прислал белое пианино!

Сначала я собирался поступать на истфак в ЛГУ, но потом оказалось, что это затруднительно, и тогда я решил пойти на истфак в пединститут. Придя туда, я узнал, что в институте есть группы, где готовят преподавателей истории на иностранном языке для спецшкол. Я подал туда документы.

После этого я попал в общежитие на улице Желябова, рядом с театром Аркадия Райкина, где до революции находилась гостиница «Медведь», в которой останавливался Керенский. Такая была легенда. И вот я, весь трепеща, преисполненный священных чувств, пребывал в самом центре Питера. Сказать, что город меня поразил, – значит ничего не сказать. Я впервые увидел метро. У меня был своего рода культурный шок, как теперь модно говорить.

Я стал сдавать экзамены – и поступил. Причем во французскую группу меня не приняли, хотя я лучше всех сдал экзамены. Вспомнился еще один забавный эпизод: я писал вступительное сочинение по Солженицыну. Впоследствии в это трудно было поверить.

Л.Б.: *Это было как раз в то время, когда опубликовали «Один день Ивана Денисовича» и еще не запретили?*

А.Г.: Совершенно верно. Тема звучала так: «Какая из прочитанных в этом году книг тебе понравилась больше всего?»

Л.Б.: *Понятно, какая вам понравилась.*

А.Г.: Кстати, единственная четверка у меня была за сочинение.

Л.Б.: *За сочинение вообще не принято ставить пятерок.*

А.Г.: Не знал, что есть такая традиция, но могу сказать, что когда я одним глазом заглянул в сочинение соседа, то сразу заметил там две-три ошибки, на которые ему указал. Подозреваю, что не все его ошибки я заметил. Так вот – и он получил четыре балла, и я. Это наводит на размышления. Короче говоря, меня не приняли во французскую группу из-за пятого пункта. Это было ясно. Чувствовал я себя прескверно, морально было тяжело. В приемной комиссии,

когда сдавших экзамены вызывали по одному, декан сказал, что меня не могут принять во французскую группу из-за плохого зрения.

Л.Б.: *Боялись, что вы не увидите французские буквы?*

А.Г.: Нет, дело было в том, что там якобы готовили ребят для отправки в Африку, чтобы нести свет марксистско-ленинского учения в развивающиеся африканские страны. «А раз так, – продолжал декан, – вам будет там тяжело с вашим зрением. Вдруг вы потеряете очки?». Я ответил, разумеется, что возьму с собой запасные, но сразу понял, в чем дело, обида была жуткая, и я потерял дар речи. «Но, мы заинтересованы в хороших студентах и можем вас взять просто на истфак», – предложили мне.

В первый момент я хотел отказаться, настолько скверно было на душе. Дело было еще в том, что мои родители, как я уже говорил, были люди небогатые, мягко выражаясь. В Кишиневе был свой исторический факультет, и мне учиться в Ленинграде тому же, что возможно и дома, казалось довольно странным и дорогим удовольствием (впрочем, в Кишиневе истфак меня тоже, разумеется, не принял бы с распростертыми объятьями, там ситуация с 5-м пунктом была еще хуже, так как был двойной этнический барьер). Но вышел замдекана, очень симпатичный человек и сказал: «Вы, конечно, понимаете, почему вас не взяли, но я вам советую согласиться на это предложение. Видите ли, приняли людей, которые французский совсем не знают, и вы потом сможете перейти во французскую группу». Так и получилось в начале второго семестра. Причем о моем переводе во французскую группу ходил просить к проректору этот же декан. Самое смешное, что французский к этому времени я основательно подзабыл, хотя потом быстро все наверстал.

Л.Б.: *А вы хотели быть учителем, или педагогический – это был вынужденный шаг?*

А.Г.: Учителем я быть не хотел, как и многие мои однокурсники. У меня были туманные намерения: я хотел заниматься наукой, философией. Забавно, что тогда я был весьма идеалистически настроен – верил в коммунизм и во все эти байки, о которых писали в газетах, а я был усердным читателем газет. Я вырос в советском пространстве конца 1950-х – начала 1960-х годов, опять же хрущевская оттепель...

Мне хотелось быть философом, почему я и отправился на первом курсе на философский кружок у нас в институте. С тех пор я подружился с руководителем этого кружка Эльмаром Владимировичем Соколовым, который и стал моим первым учителем. К несчастью, несколько лет назад он ушел из жизни. Я стал ходить на эти заседания, и он впервые научил меня хоть немного думать. В то время я искренне верил, что коммунизм должен реально наступить, но он несколько охладил мой пыл.

Видно, из-за того, что у меня какой-то идеализм был в детстве, я до позднего возраста верил в реальное существование Деда Мороза, например. Другие уже давно знали, что это миф, а я искренне верил, и меня дурачили: еще в школьном возрасте мой одноклассник вместе с его родителями, ухмыляясь, мне мозги пудрили.

Л.Б.: *Сейчас московские дети, залюбленные родителями, чуть не до пубертатного возраста верят в Деда Мороза. Поэтому я сказала бы, что вы суровый реалист.*

А.Г.: Наверное, у меня искаженное представление о современных детях. Мои дети перестали верить в Деда Мороза сравнительно рано. В общем, он научил меня думать. Мы там читали Платона, делали доклады на философско-исторические темы, обсуждали их. Меня интересовала философская проблематика применительно к обществу, конечно. Я с самого начала стал заниматься философскими проблемами исторической науки, философии истории. На втором курсе написал смешную ученическую работу про Генриха Риккерта, про его философию истории как логику исторической науки. Внимательнейшим образом проштудировал его книжку «Философия истории», написал курсовую работу, послал ее на Всесоюзный конкурс студенческих работ и получил грамоту, как ни странно.

Л.Б.: *А почему странно?*

А.Г.: Да потому что работа была несерьезная.

Л.Б.: *Но это же была студенческая работа.*

А.Г.: Причем на какой-то желтой бумаге. Я, помню, пришел на каникулах в машбюро городское, у них не нашлось белой бумаги, и – смешно вспоминать – я диктовал машинистке, а она на желтой бумаге печатала. Я привез это с собой, и с кафедры философии,

на которой я курсовую писал, ее отправили на конкурс. Потом я стал интересоваться социологией.

Л.Б.: *Все началось с этого кружка?*

А.Г.: Да. Там я услышал о существовании социологии, и на втором курсе я познакомился с Игорем Семеновичем Коном на дне рождения своей одногруппницы – она живет сейчас в Нью-Йорке. Она сказала мне потом, что я ему понравился; он меня тогда даже отвез на такси в общежитие, что для меня, конечно, было грандиозным событием.

Кон тогда был популярной фигурой. Он был звездой, сейчас нет таких в сфере социологии, философии и вообще науки. Слухи ходили по Питеру, что вот есть такой блестящий профессор – он очень рано, в 31 год, стал доктором, защитил две кандидатские и одну докторскую диссертации. Чтобы представить его популярность, достаточно сказать, что когда он во второй половине 1960-х годов на философском факультете ЛГУ читал курс по теории личности, в самой большой аудитории ЛГУ яблоку негде было упасть. Приходили со всех факультетов, из других вузов, занимали места за два часа до начала лекций, сидели на ступеньках, лежали, была опасность, что аудитория обрушится.

В Ленинграде эта фигура была очень популярна. Ну, и поскольку я интересовался этой проблематикой, он предложил мне посещать его курс по философско-историческим учениям от Монтескьё до современных теорий. Многие из них были одновременно и социологическими, если говорить о социологической классике. Я ходил на его лекции и был потрясен. Сегодня, может быть, кто-то скептически отнесется к его тогдашней продукции, но я нет. Помню, хотя он и критиковал буржуазную философию истории, но это было так сделано, что я впервые увидел в его текстах явное и неявное присутствие истины как ценности.

Благодаря Кону я узнал о многих именах. Его книгу «Философский идеализм и кризис буржуазно-исторической мысли», основанную на его докторской диссертации, я перечитывал много раз, вникая во все нюансы. Потом была книга 1964-го года «Позитивизм в социологии», которую я тоже зачитал до дыр. Надо сказать, я учился по индивидуальному плану, и уже со второго курса у меня было свободное посещение. Я имел официальное право не посещать

лекции – ходил только на французский язык и семинарские занятия. Язык преподавали прекрасно. Кстати, я там изучал не только французский, но еще и испанский полгода. А в основном сидел в библиотеке и читал то, что мне было интересно. Ну, а что касается обязательных предметов, то я мобилизовывался во время сессии и сдавал их: за все годы учебы я не получил ни одной четверки. У меня был своеобразный личный рекорд – 55 экзаменов, все на «отлично» и без пересдач. Короче говоря, пришло время писать диплом, и я обратился к Игорю Семеновичу с просьбой посоветовать мне тему диплома. Я помню его тогдашние слова, что правильно выбрать тему диплома, диссертации чрезвычайно важно, так же примерно, как выбрать жену. Это надолго и многое определяет в жизни.

Л.Б.: *Диплом не так надолго, как жену.*

А.Г.: Ну, смотря какую жену, бывает, что брак расторгается через неделю. Он мне посоветовал писать о Дюркгейме, поскольку я занимался Францией.

Л.Б.: *Тогда вы не очень верили, что когда-нибудь окажетесь во Франции?*

А.Г.: Я первый раз попал во Францию, когда мне было 49 лет, но это отдельный разговор.

Л.Б.: *Я и говорю, что в те времена Франция – это было что-то вполне отвлеченное.*

А.Г.: Что забавно, у нас была одна преподавательница французского языка, Татьяна Антониновна Еланская, интеллигентная добрая дама из старого дворянского рода. Вероятно, она видела, что когда речь заходила о Франции, у меня лицо перекашивалось. Если иметь в виду, что Франция находилась по ту сторону, то на моем лице появлялось вполне потустороннее выражение. И она – в те-то годы – пошла к декану и ходатайствовала, чтобы меня отправили во Францию. Думаю, декан решил, что у нее крыша поехала по старости.

Л.Б.: *Видимо, вы были таким блестящим студентом, что это ей вообще могло прийти в голову.*

А.Г.: Ну, не знаю. Подобное повторилось впоследствии, во время моей учебы в аспирантуре. Помню разговор Левады с Коном в моем

присутствии. Левада говорит Кону: «Надо бы ему поехать во Францию». А Кон трезво ему отвечает: «Ты что, смеешься, мы не ездим, а он-то куда поедет?» Тем более, помимо того, что я не «ариец», я был беспартийный...

Самое интересное, что даже когда была реальная возможность, я совершенно в это не верил. Еще учась в аспирантуре, я был знаком со многими звездами французской социологии. Я их сопровождал, когда они приезжали в Москву: и Турена, и Крозье, и Андре Мишель – она была специалистом по социологии семьи. Так вот, когда я сопровождал ее, она мне говорит: «Давайте я вам пришлю приглашение во Францию». Это был конец 1970-х годов, я тогда работал в Институте технической эстетики. Может быть, меня бы и выпустили, но я настолько в это не верил, что сказал ей: «Что вы, это бесполезно, не стоит даже напрягаться».

Л.Б.: *И какую же тему диплома вы выбрали?*

А.Г.: Кон мне рекомендовал Дюркгейма, и я выбрал проблематику религии у Дюркгейма. Тогда я стал штудировать книгу Левады «Социальная природа религии», которая появилась в 1965-м году.

Л.Б.: *Вы с ним уже знакомы были и тогда с его социологическим кругом познакомились?*

А.Г.: С ним лично я не был знаком. Кстати, скоро выйдут, я надеюсь, мемуары о Леваде. Я послал летом несколько страниц воспоминаний, там я пишу об этом. Я его первый раз увидел на защите докторской дииссертации Ядова. Я пришел на его защиту, тогда в январе 1968 году в Ленинграде это было событием. Оппонентами были Галина Михайловна Андреева, Анатолий Георгиевич Харчев и Левада. Тогда я впервые его увидел. Ну, как увидел? Я сидел среди публики, я же не мог к нему подойти и с ним разговаривать, это было невозможно.

Л.Б.: *Почему? Не решались?*

А.Г.: Ну, с какой стати подходить и человека тревожить? Я бы не осмелился, тем более, что и Ядова я тогда еще не знал. Кстати, спецкурс Ядова по методам и технике социологического исследования на философском я затем посещал по рекомендации Кона. Я это опубликовал в мемуарах, но уже о Ядове. Что-то жанр мемуаров и интервью у меня стал занимать такое важное место, что я скоро должен

буду бросить все дела, только писать мемуары и давать интервью. Некогда писать статьи, книги и так далее, но я шучу, конечно.

Л.Б.: *На самом деле, это тоже важно. Я считаю, просто колоссально важно.*

А.Г.: Согласен, согласен. Итак, я написал диплом о социологии религии Дюркгейма, и прикреплен был с этим дипломом к кафедре научного атеизма, этики и эстетики. По той причине, что официальным моим руководителем был профессор Борис Яковлевич Рамм – специалист по истории католицизма. Он сидел в ГУЛАГе много лет и был известной фигурой в Ленинграде. В 1930-е годы, до того, как его отправили в ГУЛАГ, он даже был деканом истфака. Дюркгейма он немного знал, но он был историком, а не социологом.

Л.Б.: *До вас всерьез Дюркгеймом здесь вряд ли кто-то и занимался.*

А.Г.: Нет, почему? Моя приятельница – Эля Коржева – в 1968-м году у Галины Михайловны Андреевой написала кандидатскую диссертацию о природе социального факта в трактовке Дюркгейма. Интерес к Дюркгейму тогда начал проявляться. Он не был такой страшной фигурой, как, скажем, Гобино – основоположник расизма, Раймон Арон или Бжезинский. В то время считалось, что применительно к Дюркгейму уже можно обходиться без зубодробительной критики. Но, любопытная вещь, я опубликовал книжку о восприятии Дюркгейма в России и там цитирую статью о Дюркгейме во втором издании Большой советской энциклопедии: про него там написано что-то жуткое – расист, социал-шовинист... Правда, автор предпочел остаться неизвестным. В общем, я написал и защитил этот диплом, а потом речь зашла о поступлении в аспирантуру.

Л.Б.: *А распределения обязательного в институте не было?*

А.Г.: В это время уже не было. Мне, поскольку у меня был диплом с отличием, предложили на выбор либо поехать преподавать французский язык в город Лодейное Поле, либо в Толмачево – небольшой курортный поселок в двух часах езды на электричке от Ленинграда. Знающие люди советовали выбрать Толмачево, Лодейное Поле все-таки подальше.

В это время Игорь Семенович был назначен заведующим отделом в институте, в котором мы сейчас находимся [Институт

социологии РАН]. На факультете мне сказали: если принесете бумагу из организации, где вас берут в аспирантуру, мы вам дадим свободное распределение и рекомендацию от Совета. Кон написал такую бумагу, я ее принес, и меня благополучно отправили на все четыре стороны.

Л.Б.: *И было вам счастье.*

А.Г.: Конечно, я был счастлив, но справедливости ради надо сказать, что если бы я не поступал в аспирантуру, то это Толмачево было бы для меня очень неплохим вариантом.

Л.Б.: *Но вы бы туда учителем поехали.*

А.Г.: Это верно, но аспирантуру мне никто не гарантировал: то ли я поступлю, то ли нет, все было вилами по воде писано. Это было лето 1968-го года – представляете себе? Только что ввели войска в Чехословакию, в Польше ранее произошли какие-то волнения и, как всегда, евреи были виноваты, конечно. В результате – очередная волна антисемитизма и небольшой исход евреев из Польши в том же 1968-м году. Обстановка была в высшей степени нехорошая. Учитывая, что всего за год до этого была так называемая израильская агрессия, и Советский Союз прервал дипломатические отношения с Израилем, поступить в аспирантуру беспартийному не арийцу в советской тоталитарной системе было очень сложно.

О своем вузе вообще не могло идти речи. Я ведь не хотел из Ленинграда уезжать. Я очень любил Ленинград, и, как только я в нем немного освоился, мне нужно было снова уезжать из него – в Москву, в которой я практически никого не знал. О кафедре философии, при которой был философский кружок, говорить было нечего. Заведующий кафедрой был человек со специфическими взглядами или, если хотите, весьма типичными, т. е. он был антисемитом. Кафедра атеизма, этики и эстетики, где я защищал диплом, тоже меня не жаждала видеть в своих рядах, примерно по той же причине.

В общем, я поехал в Москву и стал поступать в только что образовавшийся Институт конкретных социальных исследований. Ну и, к счастью, поступил, сдал все экзамены на «отлично». Мне запомнилось, что сначала я сдавал там французский, потом социологию – ее у меня принимал Левада с комиссией. Последним и самым

для меня опасным экзаменом была история КПСС. Но поскольку я был историком, то знал ловушки, которые эти историки партии могли устраивать. Я помню, что принимали двое, они внимательно изучали меня и гоняли очень сильно...

Задали один такой ловушечный вопрос: «Когда в СССР был отменен НЭП?» Согласно тогдашней советской теории, он существовал вплоть до построения основ социализма, хотя фактически это было не так. Конечно, и с точки зрения здравого смысла, и с точки зрения нормальной исторической науки он был свёрнут гораздо раньше. Но поскольку я был знаком с этой советской теорией, я ответил правильно. Они увидели, что поймать меня не удалось, они меня отослали из аудитории, долго между собой советовались, а потом спросили, первый ли я раз поступаю в аспирантуру? Я ответил, что первый, и они мне поставили пятерку. Надо сказать, что даже Алеше Левинсону они поставили тройку.

Л.Б.: *А это хорошо, что человек поступает в первый раз, или плохо?*

А.Г.: У меня нет ответа на этот вопрос, мне оставалось только гадать, как они могли оценить этот факт.

Л.Б.: *И вы оказались здесь. На каком этаже работали?*

А.Г.: Здание тогда было другое – сначала институт располагался в подвале на Писцовой улице и в нескольких комнатах в здании Института философии на Волхонке, затем – на Новочеремушкинской улице, напротив кинотеатра «Тбилиси».

Л.Б.: *В какой сектор вы попали, к кому?*

А.Г.: Я попал в сектор Кона. Он жил в Ленинграде, а работал в Москве, что послужило одним из поводов для того, чтобы его позже попытаться уволить. Его уволили, но потом спохватились, что этого делать не надо было, пытались вернуть назад, но он уже сам не захотел и ушел в Институт общественных наук при ЦК.

Л.Б.: *И вы решили писать диссертацию?*

А.Г.: Да. Только вот с темой было не так просто: про Дюркгейма вообще писать диссертацию невозможно. Тема «Социология Дюркгейма» не годилась: она была слишком общей для кандидатской диссертации, нужно было вычленить какую-то проблематику. В течение

трех лет аспирантуры я не мог набрести на конкретную проблему. Игорь Семенович был отличным руководителем – в том смысле, что он предоставил мне полную свободу – «сиди, придумывай». Я предлагал ему что-то, а он говорил: не годится – или отмечал недостатки моих текстов.

Только к концу аспирантуры я сосредоточился на взглядах Марселя Мосса и, в конце концов, написал диссертацию под названием «Французский «социологизм» и его эволюция. Историко-критический анализ». Я постарался проанализировать базовые принципы социологии Дюркгейма, затем показать, что представляла собой его школа в институционально-идейном отношении. Во второй главе осуществил анализ взглядов Мосса в сопоставлении с дюркгеймовскими, в чем он воспроизводил взгляды учителя, а в чем он от него отошел. Это вполне серьезная работа, я ее опубликовал – и мне за нее не стыдно.

Между прочим, в ней мне удалось ни разу не процитировать «решения партии и правительства», которые традиционно предваряли каждый научный труд и особенно диссертацию по социальным наукам. Ни разу. Я ограничился парой цитат из Ленина, причем приводил те, которые мне нравились. Я инструментально к ним подошел: вот здесь мне Ленин был полезен, и я его использовал. Если сейчас почитаешь, как французские интеллектуалы в 1950-е годы (и Фуко в том числе), все эти леваки всерьез изучали в своих кружках работы Ленина, Сталина, Мао, думаешь: вот идиоты, нас-то из-под палки заставляли, а они всерьез и по доброй воле. Я потом во Франции встречал серьезных людей, не просто троцкистов, – маоистов! И эти интеллектуалы, симпатичные люди, там, живя во Франции, называли Дюркгейма «цепным псом империализма».

Л.Б.: *Именно в таких изысканных выражениях?*

А.Г.: Да. Среди них встречались очень симпатичные и интеллигентные люди.

Л.Б.: *Ну, им надо было здесь немножко пожить, чтобы эта «детская болезнь» сразу прошла.*

А.Г.: Совершенно верно. Когда сейчас приезжаю во Францию, я иногда говорю друзьям и коллегам: «Ребята, Франция – это советская страна, я много узнаю знакомых черт». Когда мне там, например,

говорят: «Я не антисемит, а антисионист», я отвечаю, что такие тонкие интеллектуальные ходы мы уже делали.

Л.Б.: *Александр Бенционович, если можно, вернемся к вашей диссертации. С ее защитой ведь тоже была непростая история?*

А.Г.: Обсуждали эту диссертацию раз пятьдесят, потому что Кон уже ушел, а я со своей диссертацией остался. Я окончил аспирантуру в конце 1971 года, а защитился в мае 1974-го – прошло три года.

Л.Б.: *Ровно столько же, сколько длилась сама аспирантура.*

А.Г.: Почти. Я работал в отделе под руководством Геннадия Васильевича Осипова, который сменил Кона в качестве заведующего. Нас преобразовали в Отдел критики буржуазной идеологии. Помимо прочего, в нем началось обсуждение моей диссертации, которое приобрело хронический характер. Как шутил один наш сотрудник, в нашем отделе всегда будет чем заняться, так как если окажемся без дела, мы всегда можем собраться и обсудить диссертацию Гофмана.

Л.Б.: *Это очень много нервов стоило?*

А.Г.: Нет. У меня нет таких воспоминаний, может быть, из-за тогдашнего молодого возраста я особенно не нервничал. Просто я не хотел сдавать позиции. Нужно было совать побольше этого марксизма несчастного, я хоть и отступал, но с боями. Мне говорили: «Марксом кашу не испортишь, еще давай!» А ведь и время, и ситуация в институте были сложными. Мой научный руководитель, после того, как его без предупреждения сняли с должности завотделом и вывели из состава Ученого совета, хлопнув дверью, ушел из института. Три года вообще никто не защищался, так как партия в это время в очередной раз наставляла неразумных социологов на путь истинный. Моя защита была второй или третьей после длительного перерыва – и по такой тематике. И это в то время, когда шла энергичная борьба с буржуазной идеологией. В общем, все это отразилось на голосовании.

Л.Б.: *Как раз в это время я училась в институте, и у нас политэкономию преподавала жена Ягодкина, который...*

А.Г.: Который нависал над всеми, и атмосфера была ужасной. Ягодкина у нас в шутку называли Ягóдкин.

Совет на моей защите был соответствующим: когда я благодарил Кона, своего руководителя, это, видимо, было воспринято как вызов. Советская совесть и сознание предполагали, раз руководитель ушел со скандалом, значит, его благодарить нельзя, даже имя нужно забыть, как страшный сон. Плюс все остальное... Поэтому когда объявили результаты голосования, я сначала подумал, что не прошел – «два против и три недействительных», – но все-таки хватило голосов. Интересно, что в этот день другой аспирант защищал диссертацию о системе тестирования научных работников, и у него голосование было «единогласным».

Л.Б.: *Прекрасная тема, никого не задевающая. Кстати, вы еще были не рекордсменом, многие не могли защититься гораздо дольше. Итак, одно дело было сделано, а что дальше?*

А.Г.: Несмотря ни на что, защититься мне все же дали. Тем не менее, моральная обстановка в институте и в отделе была очень тяжелой. Кроме того, наряду с историей социологии обязывали писать всякую чушь. Меня хотели даже вовлечь в борьбу с сионизмом в качестве аналитика. Отделу критики буржуазной идеологии дали поручение написать монографию по критике сионизма. Меня пытались к этому делу привлечь, но я отказался. В январе 1976 года я ушел из института. Я получил предложение поступить в Институт технической эстетики, а у меня в это время как раз возникло намерение заняться модой.

Л.Б.: *Почему? Главное направление у вас было связано с историей зарубежной социологии, переводами. Почему мода?*

А.Г.: Я продолжал заниматься историей социологии, переводами, но мне хотелось заняться еще чем-то интересным, расширить поле своих исследований. Как возник интерес к моде? Все началось с пустяка, с курилки ФБОНа, где Александр Павлович Огурцов предложил мне написать статью «Обычай» в социологический словарь, который тогда готовился. Я всерьез взялся за это дело, начал читать, познакомился с Валентиной Левкович, с которой вместе мы написали статью, вышедшую в «Советской этнографии» в 1973 году: «Обычай как форма социальной регуляции».

Тогда я впервые познакомился с тематикой моды как некой регулятивной машины, которая, с одной стороны, является антиподом

обычая, а с другой стороны, относится к регулятивному механизму, в чем-то сходному с ним. Тогда у меня и возникла мысль, как интересно было бы этим заняться. Ранее мне кто-то сказал про Бориса Шрагина, что он занимается социологическим изучением моды, и мне это показалось тогда странным. Потом я узнал и понял, что мода – интереснейший объект для социолога.

Я пошел в Институт технической эстетики с намерением заниматься социологическими проблемами моды. Погрузился в эту практику художественного конструирования, индустриального дизайна. Погрузился в буквальном смысле, потому что там были практикующие дизайнеры. Они смотрели на меня как на инопланетянина, не понимая, что такое социология моды и зачем я им тут нужен. Постепенно я втянулся в эту проблематику, написал несколько десятков работ по социологическим проблемам дизайна. Вплоть до методик формирования ассортимента светильников, изделий для личного подсобного хозяйства и т. д. Это был очень полезный опыт, но, занимаясь всем этим, я много читал, и уже в 1978 году у меня возник замысел опубликовать книгу по теории моды. Хорошо, что я ее тогда не опубликовал, так как в этом случае она получилась бы хуже, чем она получилась, когда вышла первым изданием в 1994 году (затем вышло еще два, и, надеюсь, скоро выйдет четвертое издание),

Л.Б.: *Вы много занимались переводами, еще и в советское время. Скажите, вы сами предлагали издателям, какую книгу нужно перевести?*

А.Г.: Я начинал с маленьких переводов и рефератов для ИНИОНа – многие молодые научные сотрудники и аспиранты тогда этим занимались. Причем я делал переводы статей по социологии и с английского тоже. Но настоящие фундаментальные переводы с французского языка у меня начались в 90-е годы. Еще в 1982 году Игорь Семенович мне сказал, что он договорился в издательстве «Восточная литература» об издании трудов Марселя Мосса в недавно начатой книжной серии «Этнографическая библиотека», имея в виду меня в качестве переводчика. Тогда я все это начал делать: написал заявку, отобрал работы и в 1982 году заключил договор с «Восточной литературой» на перевод, комментарии и послесловие.

Что забавно, я во Франции опубликовал историю моих бедствий с Моссом, почти как Абеляр. Напечатал такие заметки

о Моссе и его изданиях в Советском Союзе и в России. Там я, в частности, описал свои злоключения с этим автором. Мосс – это очень трудный автор для перевода, гораздо более трудный, чем Дюркгейм, потому что он был страшно образованный, а я стал жертвой его эрудиции.

Л.Б.: *Зато как вы набрали в части собственной эрудиции, когда комментировали!*

А.Г.: Нет, вы меня не успокаивайте, рыдать по этому поводу я не собираюсь, я нисколько не сожалею о том, что это делал. Я просто сообщаю, что было очень трудно, начиная от названий животных, которые водятся только в Австралии, и которых нет ни в одном словаре, и заканчивая кусками на санскрите. Мне пришлось советоваться со специалистами и так далее.

В 1989 году, когда директором Института социологии стал Ядов, я вернулся в него. Меня пригласил в свой сектор Юрий Николаевич Давыдов – мы когда-то вместе работали в отделе у Осипова. Он пригласил меня в сектор истории и теории социологии, который только что возглавил. Так я вернулся в эти стены, покинув Институт технической эстетики, который к тому времени уже разваливался и в разваленном состоянии пребывает, по-моему, до сих пор. Интересно, что в том институте, оказывается, в разное время работала масса людей – кого ни встречал, все когда-то работали там, во ВНИИТЭ.

А в это время была создана новая серия – Юрий Николаевич Давыдов стал издавать серию под названием «Социологическое наследие». Перестройка, конец 1980-х – надо было печатать классиков. Мне предложили в срочном порядке издать Дюркгейма. Времени было в обрез, пришлось, что называется, на ушах стоять, чтобы успеть перевести два массивных текста плюс комментарии к одному из них, плюс послесловие. Почему-то оказалось так, что если мы не попадем в план этого года, то все зависало надолго.

Л.Б.: *Сейчас или больше никогда?*

А.Г.: Не то чтобы никогда, но когда-то в неопределенном будущем. У меня был разговор в издательстве, заведующая редакцией меня спросила, успеваем ли мы к сроку? Мне пришлось крепко поднапрячься, и я успел.

Л.Б.: *Александр Бенционович, а как вы после французской пришли к русской социологии?*

А.Г.: Дело в том, что заниматься русской социологией в советское время было невозможно: либо нужно было писать какую-то чушь, типа «Ленин про все сказал», либо бежать от этой тематики, как делали все серьезные люди. Когда стало можно всерьез смотреть на историю русской мысли, я занялся темой «рецепция Дюркгейма в России», а занявшись ею, я уже стал основательно знакомиться с текстами по русской социологии. Мне показалась очень интересной сама область социологии социологического познания.

Почему Дюркгейма в России воспринимали так, а не иначе? В чем здесь специфика по сравнению с восприятием Маркса, Зиммеля или того же Бергсона? А Бергсона в России знали прекрасно – тут были изданы два собрания его сочинений, не считая отдельных трудов. Мне повезло – я перевел последнюю книгу Бергсона 1932-го года: «Два источника морали и религии». Я очень люблю эту книгу, читал ее в аспирантские годы.

Л.Б.: *А что значит «повезло»? Вы хотели, вы и перевели.*

А.Г.: Я мог не иметь такой возможности. В советское время – из-за идеологических причин («буржуазный» философ о морали и религии – это нехорошо), в постсоветское – из-за финансовых. Я вообще люблю переводить классиков, потому что я как бы парю вместе с ними в их идеях и получаю от этого эстетическое наслаждение. Для меня это удовольствие.

Некоторые говорят: ну зачем ты занимаешься переводами, ты же сам пишешь?! А я отвечаю, что мне это приятно, если текст, конечно, качественный. А Бергсон – он же был гениальный стилист, он получил Нобелевскую премию по литературе за стиль философских сочинений. «Два источника морали и религии» я издал с комментариями и послесловием и был тронут, когда из Института философии мне позвонила переводчица Витгенштейна Мария Козлова, с которой я не знаком, специально чтобы сказать: «Какой прекрасный перевод Бергсона вы сделали! Я сама переводчица и вижу, как это сделано». Для меня как для переводчика не нужно было никаких других признаний.

Так вот, к вопросу о русской социологии. Я стал заниматься рецепцией Дюркгейма в России – а рецепция была

мощная – Дюркгейма здесь знали, издавали. Самые первые переводы Дюркгейма были ведь сделаны в России, как и Маркса, между прочим. Поэтому предмет для анализа здесь есть. Мне было интересно, почему Дюркгейм не вызывал такого энтузиазма, как тот же Маркс, или Бергсон, или даже Зиммель. К нему относились прохладно, потому что сам Дюркгейм был прохладный теоретик. В России сильны иррационалистические тенденции, очень популярен был радикализм. А Дюркгейм – он такой умеренный, обтекаемый, реформист, консерватор. В его текстах вы не найдете никаких инвектив. Вот был Лафарг, который мог врезать по идеологическим противникам от души. Он был явным антиподом Дюркгейма, темпераментным человеком, радикалом и последователем Маркса (который, правда, из чисто «буржуазных» мотивов первоначально не хотел видеть его в качестве своего зятя), но при этом, на мой взгляд, он не был социологом. Время от времени эти традиции радикализма и политизации входят в моду: во Франции, например, того же Мосса пытаются прославлять за то, что он был активен в политическом смысле. Это возможно, но такие вещи все-таки следует разделять.

Мне очень интересна русская мысль с разных точек зрения. Позже я написал во французский «Словарь социологической мысли», кажется, шесть статей о русских социологах, некоторые из которых подолгу жили во Франции и там хорошо известны: Якове Новикове, Льве Мечникове, Кропоткине и Де-Роберти.

Кстати, не все знают, что впервые книга под названием «Социология» вышла именно в России. Многие думают, что это Зиммель в Германии впервые такую книгу опубликовал. А на самом деле, это Де-Роберти, который в 1880 году в России опубликовал книгу под названием «Социология». Я про содержание не говорю, на мой взгляд, его идеи были довольно туманными и путаными, – но все-таки именно он был первым в этом отношении. И только в следующем, 1881 году он опубликовал эту книгу во Франции, Так что Россия – не только родина слонов но и родина первой книги под названием «Социология», а так же первых книжных переводов Дюркгейма на русский язык Первые три книги Дюркгейма впервые вышли за пределами Франции именно здесь, в России.

Л.Б.: *А как вы впервые оказались во Франции? Вы столько занимались французской социологией, вы, наверное, знали о ней больше французских специалистов?*

А.Г.: Это очень забавно. Я впервые попал во Францию в 1994 году, как я уже говорил, мне было 49 лет, и мой приезд был довольно драматичным. Я должен был приехать на месяц в Дом наук о человеке. Все это очень долго готовилось, никак не получалось. Французы говорили: ну как же, вы специалист по Франции, а во Франции никогда не были. Наконец, меня пригласили в Дом наук о человеке на бульвар Распай.

Самолет должен был вылететь в 10 утра, и у меня был адрес – Распай, 54, – чтобы явиться туда. Где-то в 10 утра самолет должен был вылететь, а в 12 часов по парижскому времени, в самый разгар дня, я должен был прилететь. И тут случилось жуткое – стали переносить вылет этого самолета «Аэрофлота», и конца этому не было видно. Целый день он вылетал, к пассажирам относились по-хамски, и кончилось тем, что вылетели только в 8 часов вечера.

В Шереметьево я с итальянцем одним познакомился, как две капли похожим на адвоката-мафиозо из фильма «Спрут». Делать было нечего, и мы с ним в ожидании вылета почти весь день просидели в баре. Я вообще в первый раз лечу в Париж, а он вез свою любовницу туда на неделю; в результате один день у него уже пропал. Причем, когда эта любовница, наша соотечественница, время от времени появлялась, он сразу же давал ей деньги, отсылая ее что-нибудь себе купить. Мы же с ним продолжали сидеть в баре, он меня угощал виски, мы беседовали. В общем, к вылету самолета я очень прилично принял на грудь. Не выспавшийся и усталый, с основательным алкогольным зарядом, в 12 ночи я прилетаю в парижский аэропорт Шарль Де Голль. Очень плохой аэропорт в том смысле, что в 11 вечера там уже вся жизнь замирает, как в магазине, торгующем продуктами. Позвонить невозможно – мобильных телефонов тогда еще не было (и вообще он у меня появился только три года назад), 12 ночи, аэропорт пустой, все пассажиры с рейса разлетелись. Мой итальянец исчез со своей подругой, все сбежали, я один и не знаю, что мне теперь делать и куда двинуться. Дом наук о человеке, естественно, ночью не работает и не к кому обратиться. Пусто.

Вдруг по радио раздается сообщение, что господина Гофмана просят подойти к бюро информации. Я помчался, мне там была оставлена записка: «Берите такси, поезжайте по такому-то адресу, там Вас встретит Светлана Прожогина и введет в курс дела». Этот мой итальянец, когда мы еще сидели в баре, дал мне свою телефонную карточку, и я сделал звонок в Париж, предупредил, что самолет задерживается. Поэтому они и прислали записку.

Беру такси – хорошо хоть деньги у меня были, и в полной темноте кое-как нахожу эту квартиру. А я в Париже никогда не был. В Лондоне был в составе делегации, в Праге был месяц, но когда ты в составе «делегации» – это совсем не то.

Л.Б.: *У вас тогда был совсем небольшой зарубежный опыт.*

А.Г.: Да. Но, между прочим, я сам отказывался два раза ехать за границу. Один раз меня обещали так наказать за это, что я больше никогда никуда не поеду.

Л.Б.: *А почему вы отказывались?*

А.Г.: Получилось так, что первый раз я отказался в 1970 году, когда нужно было ехать на Международный социологический конгресс в Варну. Я тогда учился в аспирантуре, и по приказу замдиректора меня назначили в делегацию переводчиком с французского. Я оформил документы, прошел старых большевиков и так далее. Потом меня вызывает в институте специально назначенный человек и говорит: «Знаете, к сожалению, вы не можете ехать в составе делегации, но можете поехать как научный турист. Правда, вам придется заплатить за это». Я ему говорю, что я работать еду, зачем же мне платить? Он мне: «Ну, как хотите». Я ему: «Не так уж я стремлюсь ехать, чтобы работать и платить за это собственные деньги». Нашелся тут же другой желающий, и я тогда так и не поехал.

Второй раз в Институте технической эстетики был смешной случай. Там объявили туристическую поездку в Болгарию и Румынию, а мне очень в Румынию хотелось, посмотреть Бухарест (кстати, я до сих пор там не был). Предполагалось ехать поездом, и все складывалось так, что дешевая предполагалась поездка – всего 170 рублей. К тому же поезд проходил через Кишинев, я мог навестить своих родных, совместить, так сказать, приятное с приятным. Опять прохожу старых большевиков, медицинскую комиссию...

Медицинская комиссия – это отдельный разговор. Помню, чтобы поехать в Чехословакию, я прошел 20 врачей, после чего упал в обморок. Первый раз в жизни. Сами понимаете – жара, 20 врачей, справки из венерического и психиатрического диспансеров, что не состою на учете, обследовали вдоль и поперек...Больше с тех пор я в обморок не падал.

Короче, когда уже нужно было выезжать в Болгарию, приходит руководитель делегации и радостно сообщает: «Ну все, ребята, едем. Только будут небольшие изменения – вместо поезда будет самолет, а вместо 170 рублей – 300. Но зато нам поменяют еще 300 рублей, и мы сможем купить себе дубленки». Мне, естественно, пришлось отказаться: нет остановки в Кишиневе, дорого, а у меня ребенок только что родился... Парторг меня потом так «чистила», говорила, за границу я уже никогда не поеду. Правда, уже через четыре года я поехал в Лондон.

Но возвращаюсь к Парижу. За долгие годы работы в Институте технической эстетики и позднее я долго не слышал ни одного французского слова (письменный язык и устный – разные вещи), поэтому провалы возникли в знании повседневного языка. У меня в голове сидели разные ученые выражения вроде «conscience collective» Дюркгейма, но я забыл обозначения простейших бытовых вещей типа сковородки. Попав в Париж, я с одной стороны, узнал знакомые улицы, но с другой, почувствовал, что попал в другой мир. Я даже боялся зайти в кафе, не зная, как там себя вести. В квартире, где я поселился, была такая забавная парижская коммуналка. Хозяйка, которая сама эту квартиру снимала, ухитрялась одновременно сдавать ее русским. Устроила настоящую русскую коммуналку из академиков и докторов наук, приезжавших в Париж.

Светлана Прожогина, востоковед, специалист по североафриканской франкоязычной литературе, знакомила меня с Парижем – она прекрасно его знает. Так вот, она меня просто учила там жить. Я не мог тогда отличить урну от почтового ящика, полная была дезориентация. Но постепенно я стал все вспоминать, узнавать и начал ориентироваться.

Л.Б.: *Слова все актуализировались, они же никуда не подевались.*

А.Г.: Да. Зато я познакомился в Париже со своими коллегами, выслушал комплименты относительно своего французского. По приглашению одного из них я съездил в Бордо. Ехал в поезде,

разговаривал с соседом французом минут двадцать, и пока я ему не сказал, что я из Москвы, он думал, что я француз.

Было там еще несколько подобных случаев, которые мне затем долго грели душу. Помню, я пришел на семинар французского социолога Даниэля Берто, где с докладом должен был выступить Джеффри Александер – я с ним был знаком еще в Москве, и он меня пригласил на свой доклад. Пришел я раньше всех на этот семинар, чуть позже появился абориген-француз, который подумал, что я Джеффри Александер – он его не видел раньше. Этот мужик занимался социологией глухонемых, есть у них там такая область в социологии. Стал меня о чем-то спрашивать и, узнав, что я первый раз во Франции, говорит: «Извините, если я задам вам странный вопрос. Как это так учат в Москве французскому языку, что человек первый раз приезжает в Париж и говорит, как парижанин?» О таких случаях в тот первый приезд мне приятно вспоминать.

Л.Б.: *Потом вы приезжали в Париж, как к себе домой?*

А.Г.: Ну, не то чтобы как к себе домой, но иногда приходилось местным объяснять, как куда пройти, притом, что в Москве не очень хорошо ориентируюсь.

Л.Б.: *Вы много преподаете?*

А.Г.: Даже слишком много. Задним числом могу сказать спасибо большое советской власти за то, что она не допускала меня до преподавания (шучу, конечно). Я сидел в библиотеке, читал то, что мне было интересно, а теперь мне некогда читать и писать. Теперь я говорю себе: чукча не читатель, чукча не писатель, чукча – преподаватель.

Л.Б.: *У вас накоплен уникальный для России опыт изучения зарубежной социологии. Появилась ли школа, ученики, которые будут этой проблематикой заниматься так же серьезно? Ведь таких, как вы, специалистов у нас, наверное, больше и нет.*

А.Г.: Вы имеете в виду историю социологии?

Л.Б.: *Да, историю социологии, российскую и зарубежную.*

А.Г.: Я не думаю, что мой опыт так уж уникален; у нас есть квалифицированные историки социологической мысли, хотя их и немного. Школы у меня нет, есть отдельные ученики, есть некоторое

дисперсное пространство социологов-студентов, которые знакомы с моими трудами, которые, надеюсь, их воспринимают и на них воспитываются. Я приезжаю в разные концы России, и там знают мою книжку «Семь лекций по истории социологии». Она переиздавалась девять раз. Я приезжаю, скажем, в Иркутск, в другие города – там многие учились по моей книжке. Но это не школа, это скорее мое обращение к некоей рассеянной аудитории. Так или иначе, я думаю, что эти мои послания, или, как теперь по телевизору любят говорить, мессиджи, доходят до адресата. Но при этом никакой школы в собственном смысле у меня нет

Л.Б.: *А аспирантами вы занимаетесь?*

А.Г.: У меня сравнительно немного аспирантов. Вот в этом году, пока я был во Франции полтора месяца, две мои аспирантки успешно защитились. Но вообще, у меня их было мало по сравнению с другими коллегами, а серьезных и успешных, конечно, еще меньше.

Л.Б.: *Вам не очень нравится этим заниматься?*

А.Г.: Почему не нравится? Не очень-то сейчас идут в науку, особенно – заниматься такими экзотическими областями, как история социологии. Есть некоторые отдельные граждане, но их очень мало. Аспирант заинтересован в том, чтобы можно было потом на работу устроиться и деньги зарабатывать, а история социологии – вещь не утилитарная. Хотя на самом деле самые интересные области – как раз самые бесполезные. На мой взгляд, разумеется. Так что не надо идеализировать нынешнюю ситуацию. В науку сейчас молодежь не идет, во всяком случае, в большом количестве и талантливая. Может быть, кстати, так и должно быть, я не знаю.

Л.Б.: *Такие увлеченные, мотивированные наукой люди, как вы, всегда были большой редкостью.*

А.Г.: Может быть. Но единственное, что я могу сказать – раньше желающих заниматься такими областями было много. Знаете, в чем состоит парадокс нашего времени? Целые области социальной науки остались без специалистов. Ко мне часто обращаются из Большой российской энциклопедии либо с просьбой самому написать статью, либо отрецензировать, либо порекомендовать, кто бы мог ее написать. Удивительное дело, но я часто не знаю, кого рекомендовать.

Редактор, который работает в Энциклопедии уже десятки лет и всех знает, и он найти не может. Может быть, я ошибаюсь или у меня старческая ностальгия по прошлому, но, кажется, раньше с этим было проще.

Л.Б.: *И это при том, что у нас так много социологических факультетов?*

А.Г.: Сейчас все озабочены утилитарными областями, все хотят идти в маркетинг. Я не считаю, что это навечно. Все носит циклический характер, и я думаю, что ситуация с социологией – тоже. Я не разделяю пессимизма некоторых коллег, которых почитаешь – и приходишь к мысли, что всё, социология уже кончилась. Я так не думаю. Я думаю, что сейчас, конечно, социология переживает не лучшие времена, но, ее, несомненно, ждет лучшее будущее, чем сегодня. На этой оптимистической ноте я, пожалуй, и закончу.

Л.Б.: *Спасибо большое.*

О ЛИЧНОМ ОТНОШЕНИИ К НАУКЕ

(Интервью Юрию Резнику, май-июнь 2009 г.)

Юрий Михайлович Резник: *Уважаемый Александр Бенционович! Мы с вами знакомы уже давно. Не раз приходилось вместе участвовать в научных конференциях, заседаниях редколлегии. И только сейчас у нас появилась возможность встретиться для беседы лицом к лицу.*

Разговор пойдет о вашем отношении к профессиональным ценностям в науке, о состоянии отечественной социологии и ситуации в социологическом сообществе.

О ПРОФЕССИОНАЛИЗМЕ В НАУКЕ

Ю. М. Резник: *В одном из словарей я прочитал, что профессионализм - это высокая степень овладения какой-либо профессией, характеризуемая мастерством и компетентностью в избранной сфере деятельности. Как бы вы определили профессионализм?*

А. Б. Гофман: Эта дефиниция мне представляется в общем вполне удовлетворительной. В то же время, я думаю, не следует придавать ей, как и любой другой, слишком большого значения и стремиться через нее уловить сущность определяемого явления. Определения – это главным образом ориентиры, и их назначение скорее инструментальное. Как говорил Декарт, о терминах не спорят, о терминах договариваются.

Ю.М.: *Что для вас означает быть профессионалом в науке? Какие требования предъявляются сегодня к профессиональным ученым?*

А.Б.: С моей точки зрения, быть профессионалом в науке – это прежде всего придавать научной деятельности первостепенное значение в своей жизни и подчинять ей все другие занятия. Она требует полной сосредоточенности на предмете исследования и на себе в целом. Этим профессионализм в науке близок некоторым другим сферам, требующим полной самоотдачи, например, таким, как искусство или религия. Этим же он отличается от других областей, таких, скажем, как сантехника, перевозка мебели или уборка мусора. В последних областях можно быть прекрасным профессионалом,

не рассматривая свою профессию как всепоглощающее дело жизни. Впрочем, любая профессия может становиться делом жизни, подобным науке и искусству. Скажем, кулинария может быть просто средством заработать на жизнь, а может становиться высоким искусством, захватывающим человека целиком. То же самое относится и к упомянутой уборке мусора, одной из важнейших проблем цивилизации, с которой наше общество, скажем прямо, пока справляется плохо.

Наукой, если только это наука, а не что-то иное, невозможно заниматься между прочим, в свободное от работы время, так как она сама представляет собой не досуг («а не заняться ли мне наукой?»), а работу, требующую величайшего напряжения и сосредоточенности. Между тем именно такого рода попытки занятия «наукой» мы сегодня нередко наблюдаем. Большинство аспирантов работает в самых разных областях помимо науки, что, на мой взгляд, чаще всего плохо сказывается на результатах. Уровень многих диссертаций по социологии весьма низок с профессиональной точки зрения. Я уж не говорю о существующем в нашей стране «рынке диссертационных услуг», который отсутствует в странах с настоящей, нормальной рыночной экономикой.

Поэтому многие обладатели ученых степеней на самом деле не профессионалы в науке, а «любители» в самом скверном смысле этого слова. Кроме того, в связи с медиатизацией, усилением роли СМИ в современном обществе, нередко в роли профессионалов выступают «как бы» социологи, «как бы» политологи и т. п., специалисты по всем вопросам, которые с профессиональной точки зрения мало что значат, зато постоянно фигурируют в СМИ. Получается порочный круг: журналисты нередко представляют того или иного автора или выступающего как «известного» социолога (политолога и т. п.), но на самом деле именно они, собственно, и сделали его известным, и известность эта не научная. По сути, они под видом профессионала в какой-то области науки представляют своего же коллегу журналиста (может быть, с ученой степенью), который смело высказывается по любым вопросам независимо от степени своей компетентности.

Прошу меня правильно понять: я не против того, чтобы социальные ученые присутствовали в СМИ. Наоборот, я считаю, что они должны активно выступать в них, пропагандируя научное

знание, высказываясь по различным вопросам, участвуя в публичных дискуссиях и т. п. , в общем, должны обращаться в первую очередь не к начальству, а к публике, общественности, способствуя тем самым ее формированию и развитию. Но это должны быть именно профессионалы, представляющие научное знание, а не публицисты-гладиаторы, с пеной у рта отстаивающие какие-то «позиции» под видом научных. К сожалению, именно последний жанр политических ристалищ мы сегодня чаще всего видим на телеэкране. Очевидно, что в такого рода спорах истина вообще, и научная в частности, не рождается, да, собственно, она здесь никого и не интересует: люди отстаивают «позиции», а не ищут истину. Правда, существует немало таких псевдопрофессионалов, которые отсутствуют не только в своей профессии, но и в СМИ, но это, пожалуй, их единственное профдостоинство.

Но я, кажется, отвлекся. Одним из основных качеств современного профессионала, на мой взгляд (и здесь я резюмирую сказанное только что), является признание научного познания в качестве главной ценности своей жизни и деятельности, независимо от всех и всяческих его применений и приложений. Если человек не способен испытать радость от добытой им, пусть маленькой, но истины, или от полученного нового знания, то это не ученый и не профессионал. Сегодня, в эпоху, когда наука понимается как занятие сугубо утилитарное, это качество особенно редкое и одновременно особенно важное и нужное. Об этом очень хорошо сказал в свое время Макс Вебер в своей знаменитой лекции «Наука как призвание и профессия».

При этом хочу подчеркнуть, что очень часто декларируемая и обещаемая практическая польза определенных исследований (и в естественных, и в социальных, и в гуманитарных науках) оказывается минимальной или ничтожной; более того, они могут иметь отрицательный эффект. Известно, что печально известный (извините за нечаянный каламбур) Лысенко обещал в результате своих исследований небывалые урожаи и колоссальную пользу народному хозяйству, на что запрашивал громадные средства. Средства эти ему давали, но какова была реальная польза его разработок, тоже хорошо известно. И наоборот, вроде бы совершенно бесполезные исследования могут приносить громадную практическую пользу. История науки знает массу примеров подобного рода. Перефразируя поэта, можно сказать: «Нам не дано предугадать,

как исследование наше отзовется». Когда Генриха Герца спросили, какую пользу может принести открытие им электромагнитных волн, он ответил, что скорее всего никакую. Между тем именно на этом открытии базируются такие практические области, как электротехника, радиотехника и многое другое. Поэтому нередко фундаментальные исследования, или, точнее, исследования, направленные на поиск истины как таковой, являются действительно прикладными, а прикладные на самом деле далеко не всегда к чему-то прикладываются, что бы ни говорили их пропагандисты или промоутеры, запрашивающие на них средства.

Еще одно качество современного профессионала – специализация, о чем также убедительно говорил Вебер. В мире действует великий закон разделения труда, и к науке он применим в полной мере. Это не значит, что профессионалу необходимо всю жизнь «сидеть» в одной теме, отрасли или проблемной области науки: менять их иногда в высшей степени полезно, да и сами эти сферы могут быть достаточно обширными. И все же в целом профессионалом может считаться лишь тот, кто занимается не социологией вообще, а какой-то ее областью. При этом мне представляется ошибочной точка зрения Альфреда Шюца, согласно которой деятельность ученого сегодня тождественна и сводится к деятельности эксперта. Профессионал и эксперт – не одно и то же, а экспертная деятельность в современную эпоху – лишь часть профессиональной научной деятельности.

Ю.М.: *В какой мере в социальной науке полезны дилетанты? Ведь если следовать переводу «дилетанта» с итальянского «dilettante», что означает «любитель», т. е. человек, занимающийся наукой или искусством без специальной подготовки, то ничего отрицательного в этом понятии нет. По этому признаку в отечественной социологии оказывается практически большинство дилетантов. Не так ли?*

А.Б.: Если критерием профессионала считать наличие соответствующего диплома, то лет 20 назад у нас действительно большинство социологов были дилетантами. Но сегодня положение уже изменилось: существует довольно значительное число социологов с дипломом социолога, и в этом смысле дилетантов стало гораздо меньше. Если же использовать содержательные критерии, то картина

неоднозначная. В стране появилось немало хороших исследовательских центров и профессиональных социологов, особенно вне столиц – Москвы и Питера. Средний профессиональный уровень стал выше. Соответственно, дилетантов и в содержательном смысле стало меньше. Другое дело, что уровень образования в социологии, как, впрочем, и в ряде других дисциплин, на мой взгляд, в целом довольно низок. Не буду останавливаться на причинах: они в общем более или менее очевидны. Достаточно отметить огромное число вузов в стране: в 1985 году во всем СССР насчитывалось 502 вуза, а сегодня только в России – 1100 вузов. В принципе это могло бы быть и неплохо, в конце концов образование, в том числе высшее, – само по себе ценность, а не только формирование специалиста в определенной области. Но в том-то и дело, что это часто псевдообразование, а ряд вузов – фабрики по производству дипломированных неучей. При этом складывается ненормальная ситуация, когда не студенты конкурируют за место в университете, а университеты конкурируют за студентов. Часто студенты, как платные, так и бюджетные, не ценят свое место, не воспринимают учебу как напряженный труд, а образовательные «услуги» нередко рассматриваются как подобие услуг парикмахера или массажиста: «Профессор, изобразите мне что-нибудь веселенькое, а я послушаю».

В результате в сфере образования отсутствует естественный отбор, университеты и преподаватели неуклонно снижают уровень требований, боясь прослыть «строгими», отпугнуть будущих и нынешних студентов, а вместе с ними потерять их денежки. «Добрым» преподавателем сегодня быть довольно выгодно, хотя бы потому, что это требует меньших трудозатрат и компетентности. Мотивация на получение реального образования нередко вытесняется другой, направленной на получение диплома. Поэтому мы нередко получаем дилетантов с университетским дипломом.

В понятии «дилетант», на мой взгляд, действительно нет ничего отрицательного. Но при трех условиях. Первое – если дилетант не выдает себя за профессионала, не будучи им. Второе – если им движут те же мотивы, что и настоящим профессионалом, т. е. любовь к тому, чем он занимается в качестве любителя; заметьте наличие общего корня и очевидную этимологическую близость в словах «любовь» и «любитель», которые семантически разошлись между собой (ср. также французские слова «amour» и «amateur»).

И третье – если «формальный» дилетант, не имеющий соответствующего диплома о профессиональной подготовке, путем самообразования достиг определенного профессионального уровня или превзошел его. В последнем случае он, собственно, перестает быть дилетантом и превращается в профессионала, возможно, даже высочайшего класса. У академика Я. Б. Зельдовича не было формального законченного высшего образования, но он стал выдающимся физиком. Герберт Спенсер также «университетов не кончал» и в этом смысле был дилетантом, но это не помешало ему внести выдающийся вклад в становление профессиональной, а не дилетантской социологии. Можно, конечно, вспомнить также классический пример знаменитого дилетанта в археологии Генриха Шлимана, который, с одной стороны, будучи романтиком и энтузиастом, сделал то, чего до него не сделали археологи-профессионалы-скептики, с другой, нанес ущерб археологии, поскольку, совершив ряд ошибок в процессе раскопок, закрыл возможность адекватной интерпретации археологических данных в дальнейшем.

Если же вернуться к современной российской социологии, то, конечно, хотелось бы, чтобы дилетантов было поменьше, а профессионалов побольше. Но основная опасность состоит, на мой взгляд, не в дилетантизме как таковом, а в размытости критериев профессионализма в нашей социологии, а отсюда – тот факт, что нередко непрофессионалы (не знаю, можно ли назвать их дилетантами) играют роль профессионалов, и научное сообщество признает это нормальным, поскольку институционально-властные позиции этих «как бы профессионалов» в нем довольно сильны.

Ю.М.: *Каков ваш идеал профессионала в социологии? Кого из представителей отечественной и зарубежной социологии вы считаете образцом профессионального отношения к науке?*

А. Б. Идеал или, точнее, идеалы профессионала в социологии для меня представлены ее классиками. Это тот редкий случай, когда идеал – не в будущем, а в прошлом. Его явное преимущество в том, что он уже реализован, его можно видеть, ему можно следовать, на нем можно учиться, тогда как идеал будущего профессионала либо еще не существует, либо существует только как некое пожелание, призыв или мечта. Что касается нынешних идеалов или тех, кто нам сегодня представляется таковыми, то здесь далеко не все

очевидно, и многие сегодняшние авторитеты или кумиры, как показывает исторический опыт, несомненно, окажутся лишь незначительным эпизодом в истории науки. Уверен, что потомки, пусть не сразу, во всем разберутся.

Опять-таки прошу меня правильно понять. Дело не в том, что сам я много занимался и занимаюсь исследованием некоторых теорий и направлений классической социологии. Я не призываю повторять классиков и никоим образом не пытаюсь проповедовать традиционализм в науке. Наука, не ориентированная на получение нового знания, на творчество, на оспаривание прошлого и даже разрыв с ним, – это нонсенс. Она инновационна и антитрадиционна по самой своей сути, даже тогда, когда неизбежно опирается на какие-то научные традиции и достижения прошлого. Это роднит ее с искусством, которое мы часто ей противопоставляем. Я хочу лишь подчеркнуть, что классики представляют собой результат, пусть и не вечный и не окончательный, своего рода естественного отбора в сфере идей, и в этом смысле классики – профессионалы высшего класса (извините опять за каламбур). Мне представляются односторонними или ошибочными модные сегодня подходы, которые за развитием идей всегда стремятся увидеть влияние власти, внутрипрофессиональной или внепрофессиональной (политической и прочей). Корни таких теорий чаще всего находятся в идейных биографиях самих их авторов и в значительной мере объясняются ими. Саморазвитие и автономия научного знания и поисков истины им представляются чем-то вроде «ложного сознания», фантома, который, вслед за Марксом, они очередной раз хотят «разоблачить». Я полагаю, что такие взгляды в большой мере являются проекцией собственных представлений этих теоретиков на историю науки; соответственно, чтобы понять их, следует подвергнуть «разоблачительному» анализу эти представления.

Из предыдущего, видимо, уже становится ясным, кого в социологии я считаю «образцом профессионального отношения к науке». Для меня такой образец означает, прежде всего и помимо прочего, то, что в науке, выражаясь словами того же Макса Вебера, нет места никакой добродетели, кроме одной: простой интеллектуальной честности. В этом с ним, безусловно, были солидарны и Дюркгейм и многие другие. И не надо говорить, что это невозможно, доказывать, что у самих классиков с этим было не все в порядке

и т. п. Такого рода утверждения разоблачают лишь самих разоблачителей. В связи с этим перечисление конкретных имен здесь, мне кажется, ничего не даст, так как этот список, с одной стороны, ограничен, с другой, достаточно обширен, так что неизбежному неупоминанию кого-то может быть приписано особое значение, чего бы я не хотел.

Среди учителей, которые особенно сильно, непосредственно и лично повлияли на мое отношение к науке как профессии и которые продолжают быть для меня учителями и сегодня, хотел бы назвать Эльмара Владимировича Соколова, Игоря Семеновича Кона и Юрия Александровича Леваду. Сам процесс общения с ними был для меня прекрасной школой, я учился у них даже тогда, когда они специально ничему меня не учили, и эта школа всегда со мной, или, иначе говоря, я всегда в ней. Вообще, мне с учителями всегда, начиная с детства, очень везло, за что, конечно, я безмерно благодарен судьбе.

Ю.М.: *Александр Бенционович, вас я отношу к профессиональным социологам. Вы хорошо знаете традиции в социологической науке, имеете свой стиль теоретизирования, прекрасно излагаете свою научную позицию. Но чего вам не хватает в профессиональном плане? Какие недостатки вы бы хотели в себе преодолеть?*

А.Б.: Спасибо большое за эту оценку. Что касается моих профессиональных недостатков, которых, безусловно, много и которые мне хотелось и хочется преодолеть, то я, с вашего позволения, о них высказываться не буду, как, впрочем, и о моих достоинствах. Опять-таки, потомки, если им это будет интересно, сами во всем разберутся, и помогать им в этом я не могу и не хочу. Собственно, моя профессиональная деятельность в определенной мере в том и состоит, чтобы, добиваясь какого-то результата, заодно преодолевать или хотя бы минимизировать соответствующие недостатки.

Ю.М.: *В какой области социологии вы считаете себя дилетантом? Ведь в латинском языке имеется и другое определение дилетантизма (от лат. «delecto» – услаждаю, забавляю) – занятие какой-либо областью науки или искусства для собственного удовольствия или забавы других. Я знаю, что вы любите читать частушки, рассказывать анекдоты. Чем вы еще себя и других развлекаете в свободное время на социологическом поприще?*

А.Б.: Я считаю себя дилетантом в тех областях социологии, которыми не занимаюсь специально. Теми же, которыми занимаюсь, я по мере своих сил и возможностей стараюсь заниматься профессионально. На социологическом поприще я дважды выступил в жанре иронии, рассматривая ее не просто как способ рассмешить, а как настоящий метод социологического исследования, как эффективное средство получения нового знания. В этом жанре в конце 80-х годов я опубликовал два этюда: один, озаглавленный «Похвала очереди, или О социальных функциях упорядоченного ожидания потребительских благ», опубликованный сначала в сокращенном виде в «Литературной газете», затем переизданный, в частности, в моей книге «Классическое и современное» (2003); второй – «О необычайном расцвете одного социального института: всеобщее воспитательное право», также переизданный в упомянутой книге. Иногда я читаю их своим студентам, подчеркивая, что в данном случае речь идет о социологии в самом прямом смысле слова. И хотя со времени написания этих этюдов прошло больше 20 лет, они по-прежнему находят у слушателей живой отклик и вызывают смех. Интересно, что в процессе написания я сам смеялся над своим только что рожденным текстом. Надо сказать, что написал я эти этюды в далеко не радостные периоды своей жизни, когда мне было совсем не до смеха. Размышляя впоследствии о том, почему так произошло, я пришел к выводу, что это была своего рода попытка развеселить самого себя, собственными силами преодолеть тоскливое настроение и печаль. Я понял также *post festum*, что эти небольшие тексты написаны в том же примерно жанре иронической социологии, что и «Законы Паркинсона» или «Принцип Питера».

Ю.М.: *Как известно, профессиональный ученый помимо всего прочего обладает острым чутьем на других профессионалов, окружая себя со временем подобными себе и близкими по духу людьми. Кто входит в вашу референтную группу среди современных социологов? С кем вы находитесь сегодня в приятельских и дружеских связях? И кого вы бы хотели пригласить в свой круг общения?*

А.Б.: Большинство моих друзей одновременно являются моими коллегами. Это в общем не удивительно, учитывая, что наука – это не просто способ заработать на жизнь, а особый *образ жизни*. Так же происходит, например, у художников, музыкантов или

драматических артистов. Кстати, это относится и к моим иностранным друзьям, с которыми мы сблизились на почве общих профессиональных интересов, вышедших за формально-профессиональные рамки. На последний вопрос мне ответить не так-то просто в силу разных причин. Я бы хотел, например, пригласить в свой круг общения Монтескьё, так как чувствую внутреннее духовное родство с этим человеком и испытываю к нему глубокую симпатию, но, к сожалению, это невозможно.

Ю.М.: *Александр Бенционович! Мы знаем, что у профессионала необычайно развито чувство собственного достоинства и он стремится к личностной и социальной автономии, дистанцируясь невольно от центров власти и влияния. Удается ли вам сохранять свое достоинство и не участвовать в акциях, направленных против других профессиональных исследователей, находясь в нашем сложном, во многом традиционном и иерархически устроенном научном сообществе?*

А.Б.: Я специально никогда не стремился ни сближаться с центрами власти и влияния, ни дистанцироваться от них. Но и эти центры в свою очередь не проявляли ко мне особого интереса и внимания. Так что в данном случае имели место своего рода взаимопонимание и гармония. Я никогда не был членом партии, регулярно побеждавшей несуществующих противников на выборах в СССР, но и эта партия со своей стороны никогда не предлагала мне пополнить или усилить ее ряды моей скромной персоной, очевидно, справедливо полагая, что обойдется и без моего членства. Будучи убежденным приверженцем идеи автономии и самоценности научного познания, я всегда стремился заниматься тем, что мне представлялось важным и интересным с научной точки зрения.

Ю.М.: *Вы – известный социолог, имеющий имя и авторитет в науке. Но ваш авторитет не связан с научными званиями и регалиями. Вы также не входите в круг избранных – членов РАН. Что вы думаете о судьбе профессионалов в современной российской социологии? Удастся ли им сохранить свой научный этос и отстоять свое право заниматься любимым делом с учетом имеющегося формально-бюрократического давления и вмешательства чиновников от науки?*

А.Б.: Надеюсь, что мое имя в науке не *основано* на званиях и регалиях, но при этом оно все-таки *связано* с некоторыми из них. Ведь я защищал диссертации, оформлял документы на звание профессора и т.п., и делал я это совершенно добровольно, никто меня, разумеется, не заставлял. Вообще, имя и авторитет в науке, как правило, относительно независимы от званий и регалий. У меня есть коллеги, друзья, которые, будучи очень серьезными учеными, в силу каких-то личных особенностей, иногда непонятных, даже мистических причин, не защищали и не защищают диссертаций. Бывает, что у человека вообще нет никаких титулов, а он – выдающийся ученый. Например, Марсель Мосс, творчеством которого я специально занимался и занимаюсь, – выдающийся ученый, оказавший громадное влияние на мировую социальную науку, – не написал ни одной книги и не защитил ни одной диссертации. У него были какие-то звания, но при этом он не имел докторской степени. (Кстати, с 13 по 20 июня в Серизи-ля-Салль, Франция, состоится международная конференция «Живой Мосс», в которой я собираюсь участвовать).

Тем не менее, я думаю, что степени и звания в науке необходимы. Это своего рода метки, опознавательные знаки, позволяющие широкой публике и, отчасти, тем, кто распределяет ресурсы и вознаграждения, с помощью стереотипных эталонов быстро оценивать их носителей и принимать в отношении них соответствующие решения. Так происходит с любыми званиями, будь то слесарь четвертого разряда, полковник, народный артист или художник, заслуженный деятель искусств или заслуженный мастер спорта. В конце концов, в условиях нынешних больших обществ и массовых коммуникаций, невозможно каждый раз пространно объяснять всем и каждому, кто есть кто в профессии и каков его статус в ней. Тем более, если речь идет о том, чтобы представляться самому. Но эти ориентиры все же стереотипны и адресованы широким профессиональным и непрофессиональным массам, в которых все не могут знать всех лично, так же как и то, что ими сделано. Как и любые стереотипы, они могут искажать действительность и вводить в заблуждение. Внутри мелких профессиональных сообществ специалисты отлично знают, кто чего стоит и чего стоят те или иные звания и их носители. Но для широкой публики и даже большого профессионального сообщества, особенно находящегося на относительно невысоком уровне

развития, звания играют важную роль, особенно в узкоспециализированных областях, требующих специальной подготовки.

В искусстве, адресованном широкой публике, роль званий и регалий менее значительна, так как там все на виду: вы можете сколько угодно звать людей в театр, кино или на концерт, апеллируя к тому, что там будут выступать народные и заслуженные артисты, но публика будет руководствоваться другими критериями, пусть нередко тоже внушенными извне, но другими. Хотя и в искусстве роль квалификации потребителя нередко играет важную роль. В науке же в целом дело обстоит иначе. Даже образованному человеку трудно разобраться, да и некогда разбираться, в чем состоит вклад того или иного ученого; в своей оценке ему приходится доверять тому, что у этого ученого есть некое звание, дипломы и т. п. Ну а для того, чтобы разобраться в том, что стоит за этим званием, требуется специальный интерес, специальная подготовка, усилия и, конечно, время. Опять-таки, потомки во всем разберутся, как бы предки (нынешние современники) ни пытались их запутать. Кому сегодня интересно, что Монтескьё был членом Французской Академии: мы его ценим не за это, это членство, собственно, ничего ему не добавляет в нашем представлении о нем, и без этого оно было бы точно таким же. Более того, возможно, мы были бы о нем лучшего мнения: ведь известно, что он добивался звания академика из вполне тщеславных побуждений. С другой стороны, и в его время, и в другие времена было множество академиков, вклад которых в науку был ничтожным и о которых в науке никто не вспоминает. Конечно, среди академиков нередко встречаются и серьезные ученые. Но в разных странах укоренилось довольно скептическое или ироническое отношение к «бессмертным». Если вернуться к социологии, то, насколько я знаю, во Франции, например, можно назвать лишь одного социолога-академика – это Раймон Будон. Другие же видные французские социологи, имея какие-то звания, в Академии не состояли и не состоят. Так же и у нас. Большинство подлинных корифеев российской социологии не были и не являются членами РАН. Мой учитель Игорь Семенович Кон – член РАО, но, уверяю вас, это никак не влияет на мое отношение к нему, так же, по-моему, как и всех тех, кто знаком с ним и его творчеством. Ну а для тех, кто не знаком, это может что-то значить. Но человек более или менее здравомыслящий и неглупый всегда понимает, что за званиями и регалиями

в том числе научными, могут скрываться как реальные, так и мнимые достоинства и заслуги. К сожалению, звания и репутация, мягко выражаясь, совпадают далеко не всегда, а зачастую расходятся весьма значительно. Поэтому при жизни человека его могут энергично хвалить, а после смерти – быстро забыть и подвергать поношению (или наоборот). Для нашей страны эта ситуация была и остается особенно актуальной.

Впрочем, не надо забывать и о материальном интересе, часто толкающем людей к тому, чтобы усиленно добиваться академических званий. Не будем осуждать их за это: человек слаб не только в отношении тщеславия, да и финансовое положение наших ученых известно какое. Как говорил один мой знакомый, член одной из российских академий: «Конечно, положа руку на сердце, академию надо было бы закрыть; но, положа руку в карман, этого бы не хотелось».

Известно, что потребность в признании – одна из фундаментальных потребностей человека. Официальные звания необходимы как форма признания обществом, или, точнее, государством, тех или иных достижений и заслуг. Но *сегодняшнее* признание *сегодняшнего* государства – это еще не признание в целом и навсегда. Оглянемся в прошлое, даже совсем недавнее: многие былые авторитеты в социальных науках, признанные и обласканные государством, уже испарились. Кроме того, государство как таковое – это абстракция: его всегда представляют конкретные люди и группы, т. е. сегодняшние чиновники, бюрократы. Этим объясняется значительное количество государственных наград и званий именно в этой категории. Поэтому, повторяю, признание государства важно и нужно, но это еще не все. Главное – признание общества в самом широком смысле слова, особенно в ситуациях, когда государство не находится под контролем общества. Под «обществом» я имею в виду самые разные формы взаимодействия и совместной жизнедеятельности людей, включая, конечно, в первую очередь профессиональные объединения (негосударственные) в собственном смысле слова.

Вмешательство бюрократов в сферу науки, о котором вы говорите, – частный случай такого вмешательства во все стороны нашей жизни. Это традиционный для нашей страны феномен, который в свою очередь порождается сверхэтатизацией всего и вся, когда не государство контролируется обществом, а общество – государством, причем фактически совершенно произвольно (всякого рода

декорации, демонстрирующие обратное, особого значения не имеют). Отсюда вечный характер «борьбы с бюрократизмом», а заодно и «борьбы с коррупцией». Чем больше с ними «борются», тем больше их становится: ведь те, с кем борются, и те, кто борется, – это одни и те же люди, группы и институты. Так было и в досоветском, и в советском обществе, так происходит и теперь. В этом отношении нам всегда будет чем заняться. И не надо говорить, что бюрократизм и коррупция есть везде, что есть «хороший» бюрократизм и т. п. Это, как говорится, «Федот, да не тот».

Здесь не место обсуждать специально тему влияния бюрократии на науку. И все-таки, несмотря на сказанное, я хотел бы завершить ответ на этот вопрос в довольно оптимистическом духе: по моим ощущениям, «формально-бюрократического давления и вмешательства чиновников от науки» в последние два десятилетия стало меньше, чем было при советской власти. Что будет дальше – посмотрим, страна по-прежнему на распутье.

Ю.М.: *Что же все-таки делать с нашей бюрократией в науке?*

А.Б.: По-моему, то же, что с бюрократией во всех других сферах, потому что это частный случай бюрократического произвола в России, причем в последние десять лет эта традиция получила новый импульс. Все жалуются, страдают от бюрократизма, но при этом постоянно говорят, что государство должно все делать. Но государство представляют чиновники, бюрократы. Они и берутся за все, при этом ни за что и ни перед кем не отвечая (вышестоящие бюрократы не в счет, так как здесь действует внутрикорпоративная бюрократическая солидарность), и это все делают плохо. Государство же, роль и ответственность которого действительно очень велики, должно сосредоточиться на некоторых ключевых вопросах, создавать правила игры и контролировать их выполнение. И коррупция, как и бюрократизм, – следствие плохого менеджмента, а плохой менеджмент – это российская бюрократия.

Ю.М.: *То есть вы не против менеджмента в науке?*

А.Б.: Я против плохого менеджмента, не только в науке, но и везде. Без менеджмента современная жизнь невозможна, как и без бюрократии. Но при этом он должен быть не таким, как наш теперешний: самодовлеющим, бесконтрольным, не зависящим от тех, кем

этот менеджмент руководит. Ну а средства против бюрократизма, как и против коррупции и клиентелизма (все эти явления обычно идут рука об руку), давно известны: это демократия и свобода, неотделимая от ответственности. О демократии у нас часто говорят как о некоем красивом идеале, до которого мы, может быть, дозреем лет через пятьсот. Но это суровая необходимость сегодняшнего дня: без нее вместе с вырождением менеджмента вырождается и общество. И не надо далеко ходить за доказательствами, наш исторический опыт это доказывает лучше всего.

О ЛИЧНОМ, ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ И ТВОРЧЕСКОМ

Ю.М.: *Александр Бенционович, а от чего в жизни вы получаете больше всего удовольствия?*

А.Б.: Всего не перечислишь. Скажу только, что определенно получаю удовольствие как от общения, так и от уединения. Потому что иногда я устаю от чрезмерного общения, а иногда от чрезмерного одиночества. В первом случае я начинаю особенно высоко ценить одиночество (как пел французский певец и актер Жак Брель, «я не одинок со своим одиночеством» («je ne suis pas seul avec ma solitude»). Во втором, соответственно, – общение. Вероятно, так бывает с большинством людей.

Ю.М.: *А чем себя балуете?*

А.Б.: Мне много чего нравится в этой жизни. Но главное, чем я себя балую, – это, по-видимому, работа. Мне повезло в том отношении, что для меня работа – это и досуг, и хобби. Так, мне кажется, бывает с людьми, которым повезло в жизни в том смысле, что они профессионально занимаются тем, что они любят или что им нравится, для которых работа – это не только средство заработать. Не все могут себе это позволить, многие вынуждены, и это вполне нормально, действовать по английской поговорке: «Если не можешь делать то, что тебе нравится, пусть тебе нравится то, что ты делаешь». Вообще, такая ситуация, когда человек «балует себя» работой, обычно встречается у людей творческих профессий. К числу таких профессий относится и наука, хотя и не целиком, поскольку мы знаем, что уже во времена Макса Вебера наука, по его словам, стала превращаться в занятие в значительной мере техническое. Тем не менее, по моему

глубокому убеждению, творческий элемент в научной деятельности безусловно остается, и без него она не может считаться научной.

Ю.М.: *По поводу творчества. Каково соотношение в вашей деятельности творчества и рутины?*

А.Б.: Рутины гораздо больше, чем хотелось бы. Кроме того, я преподаю и занимаюсь многими делами, которые имеют отношение к науке, но косвенное. Конечно, мне бы хотелось больше заниматься тем, что непосредственно ее касается. Точное соотношение творчества и рутины я, пожалуй, назвать не смогу, но, очевидно, сегодня это не та пропорция, которой бы мне хотелось. Кроме того, помимо «рутины», в научной деятельности существует и множество иных элементов, которые собственно творчеством не назовешь, например, неизбежные организационные дела, редактирование, деловые встречи, поиск информации и т. п. При этом хотел бы отметить следующее. Что такое «чистое творчество», или творчество «в собственном смысле», очищенное от «рутины» и т. п.? Боюсь, что если мы начнем «очищать» научную деятельность от всякой рутины, от всего лишнего, с тем чтобы выделить в ней чисто творческий элемент, то останется лишь одна расслабленная и рассеянная рефлексия или созерцание. Тогда никакого научного исследования не получится. Ученого нельзя представлять себе человеком, лежащим на диване и просто придумывающим что-нибудь новенькое, чего до него никто не знал. Ведь как он может узнать, что новое знание – действительно новое? Для этого ему нужно основательно изучить, что уже сделано в интересующей его области до него. Без этого никакое творчество невозможно, и человек будет, что называется, ломиться в открытую дверь или обнаруживать давно известные истины, даже не зная, что они давно известны.

Наука – это прежде всего напряженное усилие, поиск, направленный на постижение истины. Творчество появляется как элемент и результат этого усилия и поиска. Возьмем музыканта, который каждый день играет одни и те же гаммы, отрабатывая и совершенствуя технику игры. Мы же понимаем, что музыкант-исполнитель – это творческая профессия, но если он не будет каждый день одно и то же играть и повторять, если убрать этот «нетворческий» элемент, то от этой творческой профессии ничего не останется. Или возьмем труд драматического актера, который заведомо

и обоснованно считается творческим. Играя, скажем, Гамлета, он вынужден заучивать эту роль наизусть, запоминать ее, т.е. заниматься вроде бы нетворческим делом, а потом еще в течение длительного времени выходить каждый вечер на сцену и повторять: «Быть или не быть?». Он не может себе позволить даже вариаций на эту тему, например, «Жить или не жить?», «Стоит ли существовать?», «Как быть?», «Кем быть?» и т.п. Творчество здесь возникает как результат и элемент реализации определенных задач, в которых «собственно» творческий и рутинный элементы друг без друга не существуют: это части единого целого.

Ю.М.: *У Николая Бердяева есть работа «Смысл творчества». Вот для вас в чем состоит смысл творчества?*

А.Б.: Полагаю, что это в значительной мере индивидуально, и смысл моего творчества отличается от смысла творчества моих коллег. Я теоретик, может быть, даже «неизлечимый теоретик», как сказал о себе Толкотт Парсонс. Этот жанр мне представляется важным и почетным, без него невозможно представить себе серьезную социологию. Один коллега-приятель однажды сказал мне, что я отношусь к категории теоретиков-архитекторов, разрабатывающих теорию, подобно архитектурному проекту. Возможно, он прав. При этом, в отличие от некоторых коллег-теоретиков, я не стремлюсь проектировать тотальные теоретические конструкции, призванные разом пересмотреть и радикально обновить всю теоретическую социологию. Такие проекты в социологической теории и метафизике разрабатываются постоянно, сменяя друг друга или сосуществуя в течение некоторого времени. Мои теоретические (если угодно, «архитектурные») проекты носят относительно частный и предметный характер. С одной стороны, это именно теории или концепции, отличные от концептуализаций *ad hoc*, привлекаемых для решения какой-то отдельной научной проблемы. С другой, это не только теории по поводу теории, ее познавательных средств, возможностей и т.п. Это социологические теории определенных сфер социальной реальности. Можно их назвать, в соответствии с принятой терминологией, теориями среднего уровня, хотя этот средний уровень может быть достаточно общим. Я стремлюсь создавать теорию определенного объекта, такую, чтобы она достаточно адекватно его описывала, объясняла и предсказывала, чтобы она могла служить опорой для

эмпирических исследований (давать концептуальные основания, способствовать формулированию исходных допущений и гипотез и т. п.) и средством получения нового знания о нем. Это теоретическое, концептуальное знание, так или иначе опирающееся на предыдущие разработки (сюда входит и их критика и переосмысление). Вместе с тем я стараюсь не отрываться от «матушки-земли», используя результаты и факты, взятые из различных научных дисциплин, будь то социология, историческая наука, этнология или семиотика. Я понимаю, что может прийти метатеоретик или социолог-метафизик, который подвергнет анализу метатеоретические основания моих теоретических разработок и поставит их под вопрос. Я не против. Но сам я стараюсь этим не очень увлекаться, чтобы избежать известного эффекта сороконожки.

Я полагаю, что такого рода теории сейчас особенно важны в социологии. Нередко дорогостоящие эмпирические исследования, использующие разнообразные и тонкие методы, в действительности дают нулевые результаты или заведомо ложное знание только потому, что базируются на ошибочных, туманных или теоретически не проработанных исходных допущениях. Один наш известный и уважаемый социолог как-то в полемике со мной сказал по подобному поводу: «Ну подумаешь, какая разница, какие термины мы будем использовать в исследовании, можно назвать эти явления как угодно, это ведь только слова». Но в том-то и дело, что слова и комбинации слов, которые мы используем уже в самом начале эмпирического исследования и на всем его протяжении, имеют определяющее значение: если изначально они не те, что нужно, то результаты исследования можно смело выбрасывать в мусорную корзину. За «словами» стоят определенные понятия, идеи и представления, и, если речь идет о науке, мы не можем позволить себе как-нибудь, небрежно или произвольно манипулировать ими. Как говорил Эжен Ионеско, «важны только слова, все остальное – болтовня».

Другая важнейшая сфера моих творческих интересов – это история социологической мысли и, шире, социальных идей. Я историк по образованию, и меня всегда интересовало то, как зарождаются те или иные идеи; как они сочетаются между собой, взаимодействуют, влияют друг на друга, сталкиваются или конфликтуют между собой; как они видоизменяются и путешествуют; как они создаются людьми, «живут» в них и вне их; как воздействуют на них. И т. д.

В изучении такого рода вопросов творчество носит, на мой взгляд, очень разнообразный характер. Очевидно, что важнейшее значение здесь имеет исследование парадигм, больших направлений и школ, классических фигур и т. п., их интерпретации и реконструкции, т. е. того, что называется фундаментальными, принципиальными темами и проблемами. Но внутри и в ходе таких «больших» исследований историка может ждать немало «маленьких» открытий и сюрпризов, которые способны доставлять немалое наслаждение исследователю. Мне довелось испытывать такого рода наслаждение. Например, в американских трудах по истории социологии, а вслед за ними и в российских, принято утверждать, что понятие «этноцентризм» было введено в научный оборот американским социологом Уильямом Самнером в его классическом труде «Народные обычаи» (1906). Но ваш покорный слуга обнаружил и обнародовал в 1979 году, а затем и в многократных переизданиях книжки «Семь лекций по истории социологии», что в действительности это понятие за двадцать лет до Самнера ввел известный австрийский социолог Людвиг Гумплович в книге «Расовая борьба», причем не просто использовал мимоходом, а дал развернутое определение и интерпретацию, выделив синхронный и диахронный аспекты этого явления, связав его с идеей прогресса и представлением о том, что нынешние общества выше предыдущих. Подумаешь, скажет кто-то, это что – решение какой-нибудь серьезной, крупной научной проблемы? И вообще, какая разница, кто, когда, где и что внедрил, особенно когда речь идет о «словах»? Но в том-то и дело, что для историка, по-настоящему заинтересованного в своем предмете, такого рода мелкие находки совсем не являются мелкими и играют чрезвычайно важную роль.

Или другой пример. В процессе перевода классической работы Дюркгейма «Представления индивидуальные и представления коллективные» я обнаружил три смысловые ошибки или оговорки во французском оригинальном тексте, вызванные авторским или редакторским недосмотром (на некоторые другие неточности ранее обратили внимание английские переводчики), и отметил их в комментарии к этой работе в изданном мной на русском языке сборнике текстов Дюркгейма «Социология. Ее предмет, метод, предназначение» (1995; 3-е изд. – 2008). Лет десять назад я обратил на это внимание моего французского коллеги и друга, крупнейшего знатока

творчества Дюркгейма Филиппа Бенара, который признал справедливость двух из этих замечаний (я думаю все же, что и третье было верным). Опять-таки кто-то скажет: «Какая разница? Это же все мелочи!» Но для меня как историка, переводчика и в данном случае текстолога такого рода мелочи играют важнейшую роль. Для меня такого рода находки означают творчество в самом буквальном и высоком смысле слова, и я испытываю в подобных случаях настоящее творческое наслаждение. Вспоминаю в этой связи слова такого выдающегося ученого, как Иван Петрович Павлов, который подчеркивал, что в науке не бывает мелочей, и именно в связи с этим отмечал, что «из малого строится великое». Для людей, решающих в науке только «крупные» проблемы, это, конечно, непонятно. Зато такого рода ощущения всегда поймет, скажем, археолог, нашедший в раскопе какую-нибудь сережку или черепок.

Ю.М.: *Чем обусловлен выбор таких тем, как обычай и мода, – это вроде бы разные вещи?*

А.Б.: Нет, на самом деле эти явления аналитически тесно взаимосвязаны, и мой переход от изучения одного к изучению другого был естественным и логичным. Началось все случайно. Когда я был аспирантом, я как-то встретил в весьма популярной в 60–70-е годы курилке ФБОНа (ныне ИНИОНа) Александра Павловича Огурцова, который тогда формировал социологический словарь. И он меня спросил, не хочу ли я написать статью в этот словарь об обычае. Я занимался Дюркгеймом, и это меня непосредственно не касалось, но я решил написать эту статью. Начал читать материалы по теме и впоследствии опубликовал статьи об обычае в различных словарях и в «Большой Советской Энциклопедии». В 1973 году я опубликовал статью об обычае с точки зрения социологии в журнале «Советская этнография» в соавторстве с Валентиной Петровной Левкович, которая написала кандидатскую диссертацию на эту тему. В этой работе обычай рассматривался как определенная форма социальной регуляции поведения, стандартизованная, воспроизводящаяся в определенных групповых и социальных структурах. У меня возникла некая аналитическая схема (впрочем, она существовала в теории достаточно давно), и мода заняла в ней определенное место. Мода – это антипод обычая; вместе с тем она находится с ним в одной системе координат, мода выросла из обычая. Еще Адам

Смит сопоставлял моду и обычай. В своей книге о моде я привожу различные примеры того, как различные словари, включая Ларусс XIX века и словарь Даля, рассматривают моду как преходящий обычай. И Пушкин «обычай» использует в значении «мода», и наоборот. Это интересно, т.к. прослеживается историко-генетическая связь этих двух явлений. Потом они разошлись и стали антиподами, будучи в определенном смысле однопорядковыми явлениями. Тогда я впервые заинтересовался модой.

Однажды в аспирантские годы мне рассказали об одном человеке, Борисе Шрагине, который был социологом и занимался, как мне сказали, проблемами моды. Меня это очень удивило, так как сам я тогда занимался Дюркгеймом, историко-социологическими сюжетами, и мне казалось, что модой занимаются модельеры, а не социологи, и что это странный предмет для социологического анализа. И многие так считали и удивлялись впоследствии, что я занимаюсь такой странной и несерьезной темой. Помню, Алексей Владимирович Эйснер, легендарная личность, известный литератор из первой волны русской эмиграции, в 30-е годы адъютант Мате Залки во время гражданской войны в Испании, спрашивал меня в конце 70-х – начале 80-х годов: «Зачем вы занимаетесь такой ерундой, как мода?» Хотя я был не согласен с тем, что занимаюсь ерундой, я его прекрасно понимал и нисколько не обижался. Действительно, со стороны было непонятно, как можно заниматься такими несерьезными вещами, когда есть фундаментальные проблемы бытия. И многие другие задавали мне подобные вопросы. Приходилось объяснять, что это все не просто платья и костюмы. В течение тринадцати лет я работал во ВНИИ технической эстетики, где занимался социологией индустриального дизайна, массового потребления и моды. На эти темы я опубликовал несколько десятков работ.

Ю.М.: *А к жизни вы относитесь так же творчески, как и к работе?*

А.Б.: Вряд ли можно сказать, что я отношусь к жизни творчески или, скажем, талантливо. Я не согласен с часто повторяемым утверждением, что «если человек талантлив, то он талантлив во всем» или, допустим, если он ориентирован на творчество в одной сфере, то он будет так же ориентирован и в другой. Человек, который талантлив в игре в шахматы, совсем не обязательно будет талантлив в игре в футбол или на скрипке. Это некие ходячие стереотипы, которые

часто цитируются, но на самом деле они ложные. То же самое относится, например, к тезису классика о том, что «красота спасет мир». Она, может, и спасет мир, но только если под красотой понимать нечто иное, нежели собственно эстетическую категорию, например, нравственную красоту. Хотя и это скорее мечта, чем предсказание. Наоборот, красота, будучи ценностью, иногда весьма дорогостоящей и вожделенной, – источник разного рода конфликтов и криминала (сколько преступлений совершается вокруг шедевров изобразительного искусства!). Ведь мы же помним, из-за чего (точнее, из-за кого) погибла Троя. И этнографы хорошо знают, из-за чего чаще всего воюют бесписьменные племена – из-за красивых женщин, или, точнее, тех, которые представляются им красивыми. Поймите меня правильно, я совсем не против красоты, но, по крайней мере, до сих пор она не столько спасала мир, сколько подвергала его разного рода опасностям. И пока нет никаких оснований полагать, что в будущем будет иначе.

Ю.М.: *Даже Чингиз-хан воевал из-за красивых женщин.*

А.Б.: Чингиз-хан – тоже человек, и ничто человеческое ему, по-видимому, было не чуждо, включая жестокость и любовь к красивым женщинам. Красота – это истинное чудо, и мы ее с полным основанием очень высоко ценим, но спасет ли она мир – вопрос весьма проблематичный.

Ю.М.: *То есть вы – сапожник без сапог?*

А.Б.: Нет, просто, отвечая на ваш вопрос, я хочу сказать, что в своей повседневной жизни я, по-моему, во многом человек явно не талантливый и не творческий. Наоборот, может быть, не все, но многое я хотел бы максимально рутинизировать в своей жизни. Можно было бы объяснить это моим уже солидным возрастом, но мне кажется, что я и в молодости стремился к этому.

Ю.М.: *То есть жизнетворчеством вы не занимаетесь?*

А.Б.: Занимаюсь неизбежно, но это скорее просто строительство, а не творчество. В отношении «жизни» я не творческая личность, а скорее косная. Мне хочется некой рутины, минимального и в общем неизменного комфорта и относительно стандартного течения жизни. Я не хочу постоянно изменять свой интерьер и образ жизни,

не хочу каждый день творчески зашнуровывать ботинки и надевать шапку. Хочу делать подобные вещи рефлекторно и освободить свой творческий потенциал, в той мере, в какой он у меня имеется, для чего-то более интересного и важного, с моей точки зрения. Я стремлюсь быть гармоничной, но не могу и не хочу быть всесторонне развитой личностью. И вообще, наука жить и наука, так же как искусство жить и искусство – совершенно разные вещи. Можно преуспевать в первых и быть неудачниками в последних, и наоборот.

О СИТУАЦИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ

Ю.М.: *В мире, наверное, мало прецедентов того, чтобы внутри Академии наук были обычные научные сотрудники и избранные, так называемый привилегированный слой - члены Академии. Как вы к этому относитесь? Многие считают это анахронизмом, феодальным рудиментом.*

А.Б.: Мое мнение на этот счет совершенно определенное. Я не согласен с теми, кто считает, что Академию наук надо упразднить. Так можно, как говорится, вместе с водой выплеснуть и ребенка. Разрушать ничего не надо. Но наша Академия нуждается в глубоком реформировании. В настоящее время структура под названием «Академия наук» содержит в себе два разных института: институт академиков и институт Академии, состоящий из нескольких сотен научно-исследовательских учреждений. Сейчас они сосуществуют, как теперь модно говорить, «в одном флаконе», что порождает массу проблем, иногда явных, иногда скрытых. Надо эти два института разделить, с тем чтобы каждый из них существовал сам по себе, хотя и не без всевозможного взаимодействия и сотрудничества. Это разделение пойдет на пользу обоим институтам. С одной стороны, должна существовать Академия наук как корпорация ученых, действительных членов и членов-корреспондентов этой Академии. С другой, условно говоря, Российский Национальный Центр научных исследований, объединяющий нынешние учреждения РАН и подчиненный, скажем, Минобрнауки, которое тоже должно быть соответственно реформировано, или особому Министерству науки.

Сейчас омонимия выражения «Академия наук» приводит иногда к забавным и одновременно грустным казусам. Некоторое время назад один из академиков, проходящих в Академии по ведомству

социологии, публично заявил, что такие известные в России и мире социологи, как В. А. Ядов и А. Г. Здравомыслов, проработавшие, кстати, много лет в Академии наук, не представляют российскую *академическую социологию*. Это вызвало возмущение профессионалов-социологов, прекрасно знающих научные труды и достижения этих социологов и слабо представляющих себе, кто есть автор этого высказывания, как бы представляющий социологию *академическую*. Самое смешное, что академик в определенном смысле был прав: он, видимо, хотел сказать, что эти социологи, в отличие от него, не являются действительными членами РАН. Но, с другой стороны, на это можно было бы заметить, что сама эта «академическая социология» весьма слабо и неполно представляет социологию как таковую, научную социологию («академическую» в широком и подлинном смысле). И так было бы даже в том случае, если бы это были звезды социологии первой величины.

Нынешняя ситуация во многом носит двусмысленный характер. Нельзя считать нормальным, чтобы 522 академика и 822 члена-корреспондента считались представителями и решали судьбу 55 тысяч научных сотрудников и 470 научных учреждений, при этом формально за них не отвечая. В каждом из этих учреждений есть своя администрация, свой директор, и отчитываться они должны непосредственно перед государством, финансирующим Академию наук. Сейчас же существует как бы два министерства, отвечающих за науку: Министерство образования и науки и Российская Академия наук.

Этот феодальный институт, например, во Франции тоже существует и называется Институт Франции (Institut de France). Он подразделяется на пять академий. Эти академики собираются на свои заседания. Есть также институт, аналогичный нашей Академии наук, за вычетом института академиков: называется он «Национальный центр научных исследований» (CNRS). Это государственная научная организация, созданная в 1939 году, подчиняющаяся Министерству науки и осуществляющая фундаментальные исследования, часто в кооперации с университетами и другими учреждениями. Там во многом такие же проблемы, как и в нашей Академии: проблема финансирования, борьба за заказы и т. п. Но эта структура никак не связана и тем более не подчинена институту академиков.

Конечно, речь не может идти о том, чтобы просто копировать чужой опыт, необходимо учитывать специфику и традиции Российской Академии наук. Тем не менее, я думаю, что раньше или позже подобная реформа будет проведена. Лучше раньше. Одна из наших главных проблем всегда состояла и состоит в том, что давно назревшие инновации осуществляются слишком поздно, когда они становятся бесполезными или даже вредными, приобретая разрушительные формы. Но, как гласит пословица, «дорога ложка к обеду».

Ю.М.: *Оставить институт академиков... Но это приведет к их изоляции.*

А.Б.: Изоляции от кого или от чего? От общества? Это совсем не обязательно. Они могут делать массу полезных вещей в качестве корпорации ученых, воплощающих фундаментальное и в определенной мере традиционное начало в науке.

Ю.М.: *Если реализовать то, что вы предлагаете, создать две структуры – отдельно институт академиков и саму Академию наук как центр исследований, то получится, что этот институт академиков со своим старением самоликвидируется, исчезнет. Будут перевыборы. Но их не выбирают в Академии наук, а члены Академии – они же сами себя выбирают.*

А.Б.: И будут продолжать это делать. Захотят – будут выбирать серьезных ученых. Не захотят и будут выбирать по вненаучным критериям (партийным, бюрократическим, клановым и т. п., как это часто происходит) – значит, тем хуже для них, для этой корпорации, поскольку они сами себя таким образом будут дискредитировать. И отношение к ним в обществе тогда будет соответствующее.

Ю.М.: *А зачем нам кормить такую армию людей? Это же огромные деньги, которые могли бы пойти на полезные цели, на молодых ученых в конечном счете, которые не идут в Академию. Не считаете ли вы так?*

А.Б.: Я считаю, что это деньги в общем не такие уж и большие. Во всяком случае, по-моему, это будет дешевле, чем сегодняшняя двусмысленная ситуация, когда две разные структуры в одном флаконе. Этот феодальный институт может быть консерватором определенных академических, пусть и архаических, но полезных научных

традиций. Есть вероятность, что тогда туда будут выбирать людей, которые все-таки воплощают и представляют эту науку. И функции института академиков тогда могут быть очерчены иначе, чем сегодня. Сегодня эти функции состоят в том, чтобы принимать решения по поводу всей академической структуры. А тут они могут быть изменены и сужены. И на этих путях может быть очень много полезного. К примеру, академики могут собираться, чтобы обсуждать базовые проблемы развития науки, общества, технологии, давать свои рекомендации обществу и его различным институтам. Они могут заниматься вопросами, касающимися языка, истории, культурного наследия, издания энциклопедий. Там есть большое поле для работы. При этом они не должны быть обязательно настроены на сверхинновации, потому что в принципе такие структуры не инновационны. Это, если угодно, хранители научных традиций или культурных традиций в сфере науки. Пусть они надевают мантии, носят шпаги, как во Франции. Я думаю, что такого рода символика была бы полезна и в России.

Эта Академия должна стать настоящим храмом науки, а академики – ее жрецами. Но эти жрецы не должны вследствие своей принадлежности к данному сословию вмешиваться в повседневную жизнь науки, они могут влиять на нее и на общество прежде всего своим научным (и только научным) авторитетом и рекомендациями в качестве уважаемой и независимой корпорации. Впрочем, и в этом случае, никто не сможет помешать членам этой корпорации выступать в качестве активно действующих ученых на различных должностях, в том числе руководящих. Но в других структурах: научно-исследовательских учреждениях и университетах, – существующих независимо от корпорации академиков.

Ю.М.: *Как вообще, с вашей точки зрения, распределены сегодня позиции профессионалов и непрофессионалов в социологической науке России? Каково соотношение их сил и ресурсов? Можете ли вы указать на ведущие тенденции развития социологического сообщества, учитывая его формальное разделение на членов многочисленных групп и ассоциаций?*

И еще сразу же несколько вопросов.

В чем состоит, с вашей точки зрения, научное призвание социолога? Ведь мы сегодня, как и 100 лет назад, когда появилась профес-

сиональная социология, все так же далеки от раскрытия законов, по которым или согласно которым существует и развивается общество? И современную социологию уже давно не считают единственной наукой об обществе? Что же тогда может сделать сегодняшний социолог, чтобы осуществить свое призвание?

А.Б.: Предшественники и пионеры социологической мысли надеялись, мечтали и верили, что будут открыты и изучены «неизменные естественные законы» (выражение Огюста Конта), согласно которым живет общество, с тем чтобы на этой основе сделать людей как социальных существ счастливыми. При этом они в качестве образца рассматривали ньютоновскую физику. Затем оказалось, что таких социальных законов не существует или же они сводятся к нескольким банальным истинам, ничего не говорящим ни уму ни сердцу. Противники социологии как науки на этом основании утверждали, что она вообще невозможна, особенно учитывая фактор свободы воли. Сегодняшняя серьезная социология, слава богу, не ищет таких законов и старается не использовать даже слова «закон». (Знающие люди говорят, что так же происходит и в современной физике). Она предпочитает использовать такие понятия, как «закономерность», «принцип», «зависимость», «модель», «тип» и т. п. Если же она и использует слово «закон», то с различными уточнениями и оговорками, вроде того что действие социальных законов носит вероятностный характер, что их действие ограничено рамками определенных мест и времен, что они носят условный характер и действуют по принципу: «Если..., то...» (т. е., если будут иметь место такие-то и такие-то условия, обстоятельства, причины, то будут иметь место такие-то и такие-то следствия) и т. п. На мой взгляд, несмотря на вполне обоснованно осторожное и скептическое отношение современной социологии к понятию «закон», до тех пор, пока она остается или стремится оставаться наукой, она не сможет обойтись без номологических высказываний различного рода, без определенной степени универсальности своих методов и результатов. С этой позицией, в частности, связано мое скептическое отношение к различным разновидностям постмодернизма, который иногда пытается, по сути отвергая социологию, утвердиться внутри нее же. Исходя из сказанного, я вижу научное призвание социологии в том, чтобы получать новое знание об обществах (я не согласен

с теми социологами, которые призывают отказаться от понятия «общество», и написал об этом статью «Существует ли общество?» в журнале «Социс», 2005, № 1), социальных взаимодействиях, их источниках и следствиях.

Кроме того, важно иметь в виду, что помимо социологической мысли, стремившейся осчастливить все человечество или глобальные общества, в социологии всегда существовала и продолжает существовать другая традиция, связанная с деятельностью филантропических обществ и старавшаяся если не осчастливить, то просто помочь конкретным людям и группам людей. Социология так или иначе участвовала, участвует и должна участвовать в решении проблем человека, таких как бедность, здоровье, преступность, обустройство человеческого пространства и т. д.; список этот может быть бесконечно длинным. В этом аспекте социология полностью сохраняет свое значение, и ее призвание еще далеко не реализовано.

Для своего признания в долгосрочной перспективе социология должна рассматривать себя прежде всего не как служанку начальства, бизнеса или каких-то частных политических сил и групп, а как элемент гражданского общества, способствующий его развитию. Именно оно должно быть если не единственным, то главным адресатом деятельности социологов.

Ю.М.: *И все же, несмотря на материальные затруднения и организационные распри (раскол социологического сообщества), отечественная социология продолжает существовать. И, наверное, нельзя сказать однозначно, что она влачит жалкое существование, подбирая те крошки, которые падают с барского стола. В этих условиях как бы вы оценили общее состояние социологической науки?*

Простите, выскажу несколько мыслей и добавлю вопрос. Социологическое сообщество России переживает сегодня не лучшие времена. Оно не консолидировано на основе научно-исследовательских программ, а скорее напоминает феодальную раздробленность, когда прежние научные феодалы (представители старшего поколения), занимающие влиятельные позиции и академические посты, еще не ушли с командных позиций и продолжают выяснять между собой отношения, а их бывшие вассалы (подчиненные), хотя и окрепли, обрели свое лицо, еще не могут занять эти

позиции и предложить сообществу привлекательные программы и значимые ресурсы. Кому же из представителей сообщества принадлежит пальма первенства в продвижении своих интересов и получении всех возможных ресурсов?

Возможно, в ситуации феодальной (или полуфеодальной) раздробленности на место научных школ и объединений по интересам приходят кланы с их патриархальным устройством и выраженным делением на «своих» и «чужих». Александр Бенционович, для кого в нашем раздробленном социологическом сообществе вы являетесь «своим» и для кого – «чужим»? Можно ли преодолеть клановость в организации и дифференциации социологического сообщества?

И еще, если можно, расскажите подробнее о ситуации раскола. Наверное, не будет большим преувеличением сказать, что социологическое сообщество сегодня расколото на несколько групп или кланов. Но как бы вы квалифицировали истоки идейных и корпоративных разногласий в сообществе социологов? На каких идейных, политических или организационных основаниях оно сегодня раздроблено, а не выступает единым фронтом в соревновании идей и программ на международной сцене?

А.Б.: Мне кажется, что деления, раскола на группы, кланы, даже формального, феодальной раздробленности, сейчас тоже нет. Одни и те же люди, даже формально, нередко участвуют не только в разных вроде бы конфликтующих организациях, но даже в их руководящих органах. Феодальная или клановая раздробленность предполагает все же некоторую структурную устойчивость. Самих устойчивых групп, тем более на каких-то содержательных идейных основаниях, нет. Есть какое-то броуновское движение, в котором довольно хаотично движутся люди, средства и идеи, которым кто-то пытается иногда придать организационные формы, преследуя при этом определенные статусно-властные цели. Есть попытки нарисовать образы некоего идейного врага и таким образом достичь какого-то единства.

Прежде всего, это, конечно, традиционные образы зловредных «либералов», которых так ненавидел В. И. Ленин, называя так всех, кто ему не нравился (например, Николая Бердяева, который, конечно, никакого отношения к либерализму не имел), и «Запад»

с его «тлетворным» и вечно живым влиянием. Но позитивные образы, образы «друга», настолько расплывчаты и туманны, что неясно, на чем может основываться в подобных группировках идейное единство. Существуют некие традиционалистские утопии, использующие иногда слово «социология», но имеющие к ней весьма отдаленное отношение. Есть массовые объединения, включающие самые разнородные группы и тенденции в социологии. Есть попытки некоторых людей, обладающих определенными средствами и властью в институционально-академической структуре, занять в ней монопольное положение и вытеснить оттуда своих конкурентов. Для этого время от времени поднимаются какие-то знамена, под которые призываются люди, во-первых, зависимые от этих лидеров, во-вторых, все, кто готов под них стать, чтобы составить некую «дружину» и поддержать в данный момент претендента на монопольную власть. Собственно, к науке все это имеет весьма отдаленное отношение.

Ничего общего с *научными кланами* это, по-моему, не имеет. Последние предполагают прежде всего наличие лидера-ученого, пусть даже своего рода феодала, но ученого, обладающего не только определенными властными и материальными позициями, но и авторитетом и репутацией среди ученых. Вокруг него формируется определенный круг единомышленников и зависимых людей. Эти кланы могут находиться в состоянии борьбы или взаимного непризнания. Такая ситуация существовала, например, некоторое время назад во французской социологии, где кланы группировались в определенных организационных рамках и вокруг некоторых наиболее влиятельных фигур: Алена Турена, Раймона Будона, Пьера Бурдье и др. По ряду признаков, в том числе по используемой терминологии, можно было довольно легко определить, из какого клана тот или иной социолог. Члены кланов участвовали в разных, не пересекающихся конференциях, симпозиумах и т.п. При этом они обладали определенной степенью автономии и со временем могли становиться вполне самостоятельными фигурами, даже не вступая в оппозицию к главе клана. Существовало и значительное множество «неприсоединившихся». Нечто подобное происходило, по-моему, и в нашей психологии 60–80-х годах. Но в российской социологии, на мой взгляд, происходит нечто иное, нежели борьба научных кланов и группировок. Во всяком случае, это нечто находится гораздо дальше от собственно науки.

Правда, есть и исключения. Например, существуют некоторые региональные устойчивые сообщества, обладающие определенной сплоченностью и профессиональной идеологией. Это относится, в частности, к СПАСу, организации петербургских социологов, и к некоторым другим.

Над вопросом о том, для кого я «в нашем раздробленном социологическом сообществе» являюсь своим, для кого – чужим, я, признаюсь, никогда не задумывался специально, и у меня нет на него однозначного ответа. К тому же, учитывая диффузный характер нашего сообщества, четко идентифицировать себя с какой-то одной группой довольно затруднительно, в том числе в моем случае. Надеюсь, учитывая опять-таки доминирующую тему нашего разговора, что могу считаться «своим» среди профессионалов, во всяком случае, я стремлюсь к этому. Бертран Рассел говорил, что предпочел бы, чтобы его ругал его злейший враг среди философов, чем чтобы его хвалил лучший друг среди не-философов. Я бы предпочел для себя то же самое в социологии.

И последнее в этой связи. Несмотря ни на что, я считаю, что нынешняя ситуация «раздробленности» гораздо лучше, чем «выступление единым фронтом» на «международной сцене». Такого рода «единые фронты» советских социологов еще слишком свежи в памяти; они всегда производили удручающее или комическое впечатление на научную общественность. Несмотря на любые победные реляции, побеждать такие «фронты» в принципе не способны, потому что они играют в другую игру, которую можно назвать как угодно, но только не наукой. Поэтому стремиться к такому единству ни в коем случае не нужно. В принципе деление на группы, школы и т. п., так же как и индивидуальное разнообразие, в высшей степени желательно и необходимо, а «единые фронты» чрезвычайно опасны и, в лучшем случае, бесполезны. Вопрос, конечно, лишь в том, чтобы всякого рода групповые объединения и разделения происходили на внутринаучных основаниях.

Ю.М.: *Вам известно, что отечественная социология подвержена идейным влияниям Запада. Но предпочтения социологов, их приверженность западным парадигмам и моделям складываются чаще всего стихийным путем. По вашему мнению, что выступает основным препятствием тому, чтобы у нас сложились собствен-*

ные социологические теории, а не преобладали их западные версии? Можем ли мы в отдаленном будущем претендовать на построение новых исследовательских перспектив и парадигм?

А.Б.: Вы знаете, я довольно скептически отношусь вообще к самой оппозиции «Россия – Запад», идет ли речь о социологии или о какой-то другой области знания и культуры в целом. Эта оппозиция, сконструированная некогда идеологами России и «Запада» и постоянно воспроизводимая, мне представляется искусственной, во многом лишенной смысла и основанной на ряде фундаментальных, хотя и устойчивых, теоретических недоразумений. Мне приходилось уже говорить и писать об этом, в частности, в вышедшей в 2008 году под моей редакцией коллективной монографии «Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики».

Социологам вообще, по-моему, лучше избегать использования таких туманных и вводящих в заблуждение категорий, как «Запад» и «Восток». Конечно, речь не может идти о том, чтобы запретить их использование в публицистике, политике и т. п. , и полностью отказаться от них мы пока не можем. Но, когда мы говорим о науке, желательно все-таки этими терминами пользоваться как можно реже и по возможности их либо избегать, либо уточнять каждый раз, какой, собственно, Восток и какой Запад имеются в виду. Потому что они несут с собой больше тумана, чем проясняют. Часто цитируют знаменитые слова Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток, не встретиться им никогда...». Но классика сегодня с полным основанием можно перефразировать, например, так: «Ближний Восток есть Ближний Восток, Дальний Восток есть Дальний Восток...».

Понятие «Запад» так же туманно и многозначно, как и «Восток». Как когда-то для европейцев все китайцы были на одно лицо, так и из-за железного занавеса в России часто «Запад» представлялся чем-то единообразным. Но такое представление, по крайней мере, несерьезно и не имеет отношения к реальности. Вероятно, большинство убеждено в том, что Германия относится к «Западу». Но и в этой стране было мощное идейное течение, представители которого доказывали, что «Запад» с его индивидуализмом и материализмом – злейший враг Германии с ее коллективизмом и духовностью. Вам это ничего не напоминает? Лично я читаю и слышу

такого рода рассуждения по десять раз на дню, с той разницей, что вместо Германии речь в них идет о России. Но в Германии это течение кануло в Лету, о нем все давно забыли, тогда как у нас антизападничество нередко подается как новейшее слово социальной мысли.

Так вот, где этот Запад, где он кончается, и где начинается Восток, дело туманное. Более плодотворно, на мой взгляд, рассматривать, сравнивать, исследовать конкретные общества и культуры различного масштаба, выделяемые по наиболее значимым в определенном отношении критериям. Именно с ними, собственно, и имеют дело серьезные подходы в социальной и культурной антропологии, социологии и других социальных науках.

Вернемся, однако, к социологии. Признаюсь, я не понимаю, что значит «собственные социологические теории». Не-западные? Восточные? Не-западные и не-восточные? Любая наука, в том числе социология, испытывает самые разные влияния, в том числе иностранные, и иначе существовать и развиваться не может. Это относится к социологии в «западных» странах, так же как и в других. Эмиль Дюркгейм испытал, среди прочих, немецкие влияния, а Толкотт Парсонс – европейские. Нам что же, на этом основании не считать Дюркгейма французским социологом, а Парсонса – североамериканским?

В той мере, в какой социология – наука, она формулирует более или менее общезначимые, номологические суждения. Это не значит, что в социологии не существует национальных школ или традиций. Но они формируются не путем противопоставления своей национальной школы мифическим «западным», «восточным» или «южным», а во взаимодействии, взаимопроникновении и взаимообмене с различными направлениями мировой социологической мысли. И при этом общезначимые методы, выводы, результаты в них присутствуют обязательно. Иначе россияне начнут создавать свою российскую социологию, поляки – свою, греки – свою и т. д. Это будет означать конец социологии как науки. То же самое произойдет с футболом и оперным искусством, если каждая страна, вместо того чтобы развивать и совершенствовать соответствующие сферы, делая их конкурентоспособными, начнет создавать свой собственный футбол и свое собственное, ни на что не похожее, оперное искусство.

Мы, безусловно, можем претендовать на создание новых теорий и парадигм, если перейдем от наивных мечтаний о создании ни на что не похожих собственных социологических теорий к серьезной напряженной профессиональной работе. Это возможно не посредством попыток изобрести свою собственную, а точнее, «не-западную» социологию, а, как и в любом творчестве, особенно научном, во взаимодействии с социологиями разных стран и направлений. Так, собственно, и было в прошлом, когда российская социология занимала достойное место в мировой социологии, благодаря, в частности, таким выдающимся социологам, как Я. А. Новиков, Л. И. Мечников, П. А. Кропоткин, М. М. Ковалевский, Е. В. Де-Роберти, а впоследствии – Питирим Сорокин, Николай Тимашев, Георгий Гурвич и другим. Все они были активно включены в мировую социологию (если кому нравится, можно называть ее западной) и благодаря этому оказали на нее существенное влияние. Если мы продолжим это прошлое отечественной социологии, то несомненно внесем достойный вклад в ее будущее.

Москва – Париж, май – июнь 2009 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

С. 8. Социология и гражданская религия в современной России.

Текст первоначально был представлен в виде доклада с одноименным названием на научной конференции «Социология и современная Россия», организованной автором и проходившей в Москве, в Высшей школе экономики 15 марта 2002 г.

Впервые опубликовано в сборнике «Социология и современная Россия». Под ред. А. Б. Гофмана. М.: ГУ ВШЭ, 2003. С. 84–107.

С. 30. От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков.

Впервые опубликовано в качестве первой главы книги «Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики». Под ред. А. Б. Гофмана. М.: РОССПЭН, 2008. С. 9–62.

С. 91. Теории традиции в социологической традиции: от Монтескьё и Бёрка до Макса Вебера и Хальбвакса.

Впервые опубликовано в качестве второй главы книги «Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики». Под ред. А. Б. Гофмана. М.: РОССПЭН, 2008. С. 63–112.

С. 147. Рационализм, либерализм и традиция: Карл Поппер и Фридрих Хайек.

Впервые опубликовано в книге «Давыдовские чтения. Исторические горизонты теоретической социологии. Сб. научных докладов симпозиума 13–14 декабря 2011 г.». Под ред. И. Ф. Девятко, Н. К. Орловой. М.: Институт социологии РАН, 2011. С. 166–180.

С. 160. Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции.

Впервые издано в книге: Социологический ежегодник 2012. Сб. научных трудов. Ред. Н. Е. Покровский, Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН; Кафедра общей социологии НИУ ВШЭ, 2013. С. 97–167. Переиздано в книге: Социальная солидарность и альтруизм: Социологическая традиция и современные междисциплинарные исследования. Сб. науч. тр. Отв. ред. Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН, 2014. С. 16–100.

Частично текст был представлен в виде доклада на 4-м очередном Всероссийском социологическом конгрессе «Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие» (г. Уфа, 23–25 октября 2012 г.) под заголовком «Пробуждение социологической идеи: социальная солидарность»; переиздана под названием «Что такое социальная солидарность?» в интернет-изданиях (см. http://www.cogita.ru/a.n.-alekseev/andrei-alekseev-1/chto-takoe-socialnaya-solidarnost http://publications.hse.ru/articles/117177810). Кроме того, на основе статьи был сделан доклад «Rules vs Solidarity: Durkheim and Hayek Reconsidered» на заседании круглого стола 3: «Анализ морали» секции «Альтруизм, мораль и социальная солидарность» на 108-й ежегодной конференции Американской социологической

ассоциации (Нью-Йорк, США, 10–13 августа 2013 г.).

Один из разделов статьи в переработанном виде вошел в учебное пособие, изданное в США издательством Палгрейв МакМиллан. См.: Alexander Gofman. Chapter 3. Durkheim's Theory of Social Solidarity and Social Rules // The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: Formulating a Field of Study. Ed. by Vincent Jeffries. New York; Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014. P. 45–70.

С. 250. Существует ли общество? От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности.

Статья основана на докладе, сделанном автором на XVII Конгрессе Международной ассоциации франкоязычных социологов (гор. Тур, Франция, 6 июля 2004 г.). См.: La société existe-t-elle? Du réductionnisme psychologique à l'épiphénoménisme dans l'interprétation de la réalité sociale // L'Individu social. Autres réalités, autre sociologie? XYIIe Congrès International des Sociologues de Langue Française. Programme détaillé. Tours, 5-9 juillet 2004.

Впервые опубликована в журнале «Социологические исследования», 2005, №1. С.18-25.

С. 265. Социальное – социокультурное – культурное. Историко-социологические заметки о соотношении понятий «общество» и «культура».

Впервые статья издана в книге: Социологический ежегодник 2010. Сб. науч. тр. / ИНИОН РАН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социальной психологии; Кафедра общей социологии ГУ – ВШЭ. Ред. и сост. Н. Е. Покровский, Д. В. Ефременко. М., 2010. С.128–136.

С. 275. Мода, наука, мировоззрение: О теоретической социологии в России и за ее пределами.

Впервые издано в книге: Социологический ежегодник, 2009. Сб. науч. тр. / ИНИОН РАН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социальной психологии; Кафедра общей социологии ГУ – ВШЭ. Ред. и сост. Н. Е. Покровский, Д. В. Ефременко. М., 2009. С.19–55.

Материал статьи был использован в публичной лекции интернет-издания Полит.ру «Социология моды и мода в социологии» (http://www.polit.ru/lectures/2010/11/01/fashion.html). Часть работы в измененном виде вошла в статью: О модах в современной теоретической социологии // Журнал «Социологические исследования», 2013, № 10. С.21–28. В публикуемый в настоящем издании текст в свою очередь добавлены некоторые фрагменты из этой статьи.

С. 325. Мартовские тезисы о социологии равенства и неравенства.

Статья основана на докладе, представленном автором на V Международной конференции «Гражданские позиции интеллигенции». Москва, РГГУ, 31 марта 2004 г.

Впервые опубликовано в журнале «Социологические исследования», 2004, № 7. С. 23–26.

С. 331. Апрельские тезисы в защиту идеи модернизации.

Статья основана на тексте доклада, озаглавленного «Апрельские тезисы. В защиту идеи модернизации», представленного автором на ежегодной отчетной конференции Института социологии РАН

«Модернизация. Общество. Институты» 24 апреля 2013 г.
Впервые издана под заголовком «Пятнадцать тезисов в защиту идеи модернизации» в сборнике «Россия реформирующаяся: Ежегодник», вып. 11. Отв. ред. М.К Горшков. М.: Новый Хронограф, 2012. С.27–35.

С. 339. О франко-российском социологическом пространстве: первые путешествия слов, идей и людей.

Впервые представлено в виде доклада на международной конференции «Les sciences humaines et sociales en Russie: Invention de langages scientifiques et traduction» (Париж, Франция, Высшая школа исследований в социальных науках, Высшая Нормальная школа, 24–25 мая 2013 г.).
Частично опубликовано в журнале «Социологические исследования» (2014, №11, с. 3–12) под заголовком «Социология во Франции и в России: к истокам идейных взаимосвязей».
Полный текст публикуется впервые в настоящем издании.

С. 361. Классики пишут письма: эпистолярный жанр в истории социологической мысли.

Ранее текст был представлен в виде докладов на международной конференции «De l'usage des correspondances en histoire de la sociologie» (Тулуза, Франция, 12-13 июня 2014 г.), организованной Комитетом 11 «История социологии» Международной ассоциации франкоязычных социолог ов и Тулузским университетом им. Жана Жореса, и на симпозиуме «Вторые Давыдовские чтения. Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации в сравнительной и исторической перспективе» (Моск. обл., г. Звенигород, 9–10 октября 2014 г.), организованном Институтом социологии РАН.
Частично издан под заголовком «Письма классиков: значение эпистолярного жанра в истории социологии» в книге «Вторые Давыдовские чтения. Сб. научных докладов симпозиума 9–10 октября 2014 г.». Под ред. И.Ф.Девятко и Н.К.Орловой. М.: Институт социологии РАН, 2014. С.217–236.
Полный текст публикуется впервые в настоящем издании.

С. 389. «Социальная реальность... – это сфера свободы». (Интервью Борису Докторову).

Впервые опубликовано в журнале «Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований». СПб, 2007, №2 (62). С. 2-13.
Впоследствии переиздавалось в различных интернет-изданиях, а также в книге Б.З.Докторова «Современная российская социология: Историко-биографические поиски. 2-е изд., в 6-ти т. [электронный ресурс]. М.: ЦСПиМ, 2014.

С. 426. Как в СССР изучали буржуазную социологию. (Интервью Любови Борусяк).

Впервые опубликовано в интернет-издании Полит.ру в 2009 г. http://www.polit.ru/analytics/2009/09/23/gofman.html

С. 456. О личном отношении к науке. (Интервью Юрию Резнику).

Впервые опубликовано в журнале «Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук». Том XII. Вып.1. №№53-54. М., 2010. С. 394–415.

СПИСОК ИМЕН

Научное издание

Александр Бенционович Гофман

ТРАДИЦИЯ, СОЛИДАРНОСТЬ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ. ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

Издатель: Леонид Янович
Редактор: Татьяна Гатова
Корректор: Ирина Башлай
Верстка и оригинал-макет: Михаил Щербов
Обложка: Михаил Щербов

Налоговая льгота –
Общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 – книги, брошюры

НП Издательство «Новый хронограф»
Контактный телефон: +7 (916) 651-30-94
по вопросам реализации: +7 (985) 427-91-93
E-mail: nkhronograf@mail.ru
Информация об издательстве в Интернете: http://www.novhron.info

Подписано к печати: 20.04.2015
Формат 60×90/16, Бумага офсетная №1
Усл.-печ. л. 33,5.
Тираж 550 экз. Заказ № 2179.

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59





Гофман Александр Бенционович, доктор социологических наук, ординарный профессор НИУ Высшей школы экономики, заведующий сектором социологии культуры Института социологии РАН. Работал приглашенным профессором в Университете Париж-10 и в Парижском Институте политических наук (SciencesPo), читал лекции в Университете Бордо II. Специалист в области истории и теории социологии, социологии культуры, индустриального дизайна и моды. Среди его основных работ, опубликованных в России и других странах: «Семь лекций по истории социологии» (1995; 9-е изд. – 2008), «Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения» (1994; 5-е изд. – 2013), «Эмиль Дюркгейм в России. Рецепция дюркгеймовской социологии в российской социальной мысли» (2001), «Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии» (2003) и др. Перевел на русский язык с комментариями и сопроводительными статьями труды классиков французской социальной науки и философии Э. Дюркгейма, М. Мосса и А. Бергсона.